АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

За науковою редакцією професора А.КОЛОДНОГО

Допущено Міністерством освіти України як підручник
для студентів вищих навчальних закладів

КИЇВ
"Світ Знань"
2000

Мультимедійне видання книги здійснено
у мультимедійній студії „Свічадо".
м. Львів, Чернеча Гора, 1 тел: 297-16-33,
м. Тернопіль, вул. Січових стрільців, 6а тел. 42-41-42

Академічне релігієзнавство. За науковою редакцією професора А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000.– 862 с.

Підручник написано відповідно до дисциплінарної структури релігієзнавства і на основі новітніх здобутків цієї сфери гуманітарного знання з акцентацією уваги на проблемах історії і сьогоденного буття релігії в Україні. Цим він відрізняється від прийнятої ще в науковому атеїзмі і відтвореної опісля у видрукуваних посібниках з релігієзнавства змістовної структури.

CD повністю відтворює зміст тексту «Академічного релігієзнавства» видруку 2000 року. Редакція лише внесла зміни до цифрового матеріалу, а відтак подає стан релігійної мережі в світі й Україні на початок 2008 року, підготувала до кожної з навчальних тем списки-рекомендації новинок релігієзнавчої літератури, зазначила новий науковий статус авторів підручника. Доопрацьоване видання книги з новою структурою тем вийде у світ пізніше.

Розраховано на науковців, викладачів релігієзнавчих курсів, студентів і широке коло читачів, які цікавляться проблемами природи і функціональності релігії.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор А.Глушак
доктор філософських наук, професор П.Кралюк

ISBN 966-7742-06-7
9 789667 742065

© Колодний А.М. – автор-укладач.
© Автори відповідних параграфів.

З М І С Т

В С Т У П с. 10

РОЗДІЛ І. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО – СПЕЦИФІЧНА СФЕРА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Тема І. Релігієзнавство як наука с. 17
1. Предмет і об'єкт релігієзнавства с. 17
2. Структурні поділи і особливості релігієзнавства с. 28
3. Понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства с. 36
4. Герменевтичний аспект релігієзнавства с. 42
5. Релігієзнавство і теологія с. 51

Тема ІІ. Принципи академічного релігієзнавства с. 63
1. Принципи релігієзнавчих досліджень як гносеологічні феномени с. 63
2. Принцип об'єктивності с. 67
3. Принцип історизму с. 75
4. Принципи дуальності і загальнолюдськості с. 83
5. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві с. 87

Тема ІІІ. Релігія як предмет науково дослідження с. 100
1. Зародки науки про релігію с. 100
2. Вчення про релігію епохи середніх віків і Нового часу с. 102
3. Становлення релігієзнавства як галузі наукового знання с. 105
4. Дисциплінарні вияви релігієзнавства с. 111
5. Релігієзнавча думка України с. 113

Тема ІV. Дисциплінарна структура релігієзнавства с. 122
1. Філософія релігії с. 122
2. Феноменологія релігії с. 129
3. Соціологія релігії с. 137
4. Психологія релігії с. 152
5. Історія та історіософія релігії с. 157
6. Географія релігії с. 164
7. Лінгвістичне релігієзнавство с. 166

РОЗДІЛ ІІ. ФІЛОСОФСЬКЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Тема V. Метафізика релігії с. 175
1. Сутність і визначення феномену релігії с. 176
2. Структура релігії і закономірності її змін с. 182
3. Релігія – духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності с. 192
4. Витоки релігії: багатоманіття її концептуального визначення с. 197

Тема VI. Онтологія релігії с. 203
1. Ідея подвійності світу – головна риса релігійної свідомості с. 203
2. Істини буття Бога в релігії. Докази буття Бога. с. 207
3. Питання походження світу в релігії с. 216
4. Релігійне витлумачення людини с. 224
5. Есхатологічна перспектива світу с. 230

Тема VII. Епістемологія релігії с. 238
1. Проблема можливості пізнання релігії с. 238
2. Релігія як знання с. 242
3. Поняття релігійної істини с. 244
4. Проблема богопізнання с. 245
5. Відображальне відношення і власний зміст релігійного феномену с. 247

Тема VIII. Праксеологія релігії с. 256
1. Релігійна діяльність: сутність та форми вияву с. 256
2. Особливості інтелектуальної діяльності в релігії с. 262
3. Культова діяльність в її праксеологічному вимірі с. 264
4. Релігійне виправдання підприємницької діяльності с. 266
5. Культова особливість як основа конфесійної диференціації с. 269

Тема IX. Антропологія релігії с. 277
1. Людина - вінець Божого творіння і образ Бога с. 277
2. Божественний промисел і свобода людини. Теодіцея і антроподіцея с. 282
3. Сенс буття людини у світі. Вчення про спокуту і спасіння с. 288

РОЗДІЛ ІІІ. ІСТОРИЧНЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Тема X. Релігія як історичне явище
1. Історична природа релігії с. 295
2. Проблема періодизації історії релігії і її типологізація с. 295
3. Загальні закономірності еволюції релігії с. 302
4. Роль особи в релігійному житті с. 309
5. Закономірності релігійного процесу в Україні с. 321

Тема XI. Первісні релігійні вірування с. 325
1. Час та умови виникнення вірувань с. 326
2. Чуттєво-надчуттєві вірування с. 329
3. Демоністичні вірування с. 333
4. Первісна магія с. 336
5. Первісні вірування, міфологія, світогляд с. 338

Тема XII. Етнічні релігії с. 343
1. Історичне підґрунтя виникнення етнічних релігій с. 343
2. Народні релігії с. 344
3. Національні або етнодержавні релігії с. 347
4. Різновиди етнічних релігій с. 351
5. Іудаїзм як національна релігія с. 359

Тема XIII. Світові релігії с. 366
1. Особливості світових релігій с. 366
2. Буддизм с. 368
3. Християнство с. 372
4. Іслам с. 379

Тема XIV. Основний зміст християнського віровчення і культу с. 386
1. Біблія як священна книга християнства с. 386
2. Засади християнського віровчення с. 395
3. Християнська моральна доктрина с. 399
4. Культ в системі християнської релігії с. 405

Тема XV. Конфесійна філософська теологія с. 412
1. Особливості і метатеологічні функції філософської теології с. 412
2. Буддійська філософія і її основні школи с. 415

3. Християнська філософія с. 421
А). Філософія православ'я с. 421
Б). Католицька філософія с. 425
В). Протестантська філософія в контексті теологічних концепцій с. 432
4. Мусульманська філософія с. 436

Тема XVI. Релігія в контексті історії України с. 441
1. Дохристиянські вірування на українських теренах с. 441
2. Українське язичництво с. 446
3. Прийняття і поширення християнства в Україні с. 452
4. Українське християнство: особливості, віхи історії с. 455
5. Релігія і Церква в тоталітарну добу с. 461
6. Багатоконфесійність України. Міжконфесійні колізії трагедія українського народу с. 470
7. Секулярні процеси в Україні і формування "нової релігійності" с. 474

РОЗДІЛ IV. СУСПІЛЬСТВОЗНАВЧЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Тема XVII. Релігія як суспільний феномен с. 479
1. Релігія і суспільство. с. 479
2. Форми соціально-функціональних виявів релігії с. 483
3. Інституалізація релігії. Типологія релігійних інституцій с. 485
4. Аксіологічний статус релігії с. 490
5. Природа і особливості світських релігій с. 494

Тема XVIII. Релігія як соціально-психологічне явище с. 501
1. Психологічні корені релігії і релігійності. Релігійні переживання с. 501
2. Релігійний досвід і його типи с. 506
3. Релігійна віра: природа, вияви, структура с. 510
4. Психологічні функції релігії. Релігія і духовне здоров'я особи й народу с. 513

Тема XIX. Релігійність - форма буття релігії с. 520
1. Співвідношення понять “релігія” і “релігійність” с. 520
2. Компоненти релігійності с. 522
3. Релігійність особи: мотиви і вияви с. 528
4. Показники та критерії релігійності с. 532
5. Релігійна духовність с. 534
6. Релігійне життя як релігійне діяння с. 543
7. Релігійна громада – первинний осередок життя віруючих с. 548

Тема XX. Функціональність релігії с. 554
1. Функціональність як сутнісна характеристика релігії с. 554
2. Поліфункціональність релігії: вияви функціональності релігійного комплексу с. 557
3. Рівні вияву функціональності релігії с. 562
4. Сакралізація і секуляризація як вияв суспільного статусу релігії с. 563
5. Релігія і культуротворення с. 565
6. Релігія в мистецтві і мистецтво в релігії с. 570

Тема XXI. Політологія релігії с. 581
1. Структурний рівень взаємовпливу релігії і політики с. 582
2. Функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики с. 584
3. Еволюція теократичної ідеї походження влади с. 589
4. Сучасні богословські концепції поєднання релігії та політики с. 593
5. Держава і церква: основні моделі взаємодії с. 598
6. Державно-церковні відносини в Україні с. 603

Тема XXII. Етнологія релігії с. 616
1. Релігія як етнічна ознака народу с. 616
2. Космополітизм та етнічність релігії с. 618
3. Історичні етапи та закономірності етнорелігієгенезу с. 622
4. Функції і роль релігії в етнічних процесах людства с. 624
5. Релігія в національному бутті українського народу с. 628

Тема XXIII. Релігія як моральне явище с. 632
1. Особливості релігії як морального чинника. Етичні виміри релігії с. 632
2. Смисложиттєві проблеми в контексті їх релігійного розуміння с. 641
3. Особливості моральних концепцій різних типів релігії с. 646
4. Оновлення морально-етичного вчення сучасних релігій с. 650
5. Бізнес і релігійна мораль с. 653

Тема XXIV. Свобода буття релігії в суспільстві с. 665
1. Свобода совісті: зміст і структура с. 665
2. Свобода релігії, свобода віросповідання, свобода церкви, свобода в релігії с. 669
3. Свобода совісті й толерантність с. 671
4. Державні гарантії свободи совісті с. 676
5. Основні пріоритети державної політики щодо релігії та церкви с. 677

РОЗДІЛ V. РЕЛІГІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Тема XXV. Статистика і географія сучасних релігій с. 682
1. Кількісні показники сучасних релігій с. 682
2. Поширення релігій в світі с. 685
3. Конфесійна структура і географія релігій в Україні с. 702

Тема XXVI. Релігія в сучасному світі с. 711
1. Кризові явища в сучасному релігійному житті с. 711
2. Політизація релігії. Еволюція соціально-політичних орієнтацій і діяльності релігійних організацій с. 715
3. Глобальні проблеми сучасності в їх релігійному витлумаченні і розв'язанні с. 719
4. Міжконфесійні відносини у світі. Проблема християнського екуменізму с. 724
5. Природа громадянської релігії с. 728

Тема XXVII. Християнство в контексті сучасності с. 737
1. Пошук шляхів і форм оновлення. Католицьке аджорнаменто с. 737
2. Інтеграція теології і західної філософської та соціальної думки с. 741
3. Антропологічна пантеїзація християнства с. 746
4. Онтологічна пантеїзація християнства с. 752
5. Концепція синтезу науки і релігії в сучасному богослов'ї с. 756
6. Церква і культура: "обновленські" спроби здолати розрив с. 762
7. Християнство на межі тисячоліть с. 767

Тема XXVIII. Новітні релігійні течії с. 778
1. Теоретичні та методологічні проблеми дослідження новітніх релігійних течій с. 778
2. Неорелігії в контексті світових суспільних процесів с. 783
3. Причини появи новітніх релігійних течій с. 787
4. Неоднорідність новітніх релігійних течій і рухів с. 790
5. Перспективи новітніх релігійних течій с. 794

Тема XXIX. Вільнодумство, секуляризація та натуралістична міфотворчість – вияви змін духовності с. 797
1. Вільнодумство - традиційне явище духовного життя с. 797
2. Основні напрямки сучасного вільнодумства. Доля атеїзму у світі с. 806
3. Секуляризація і секулярні процеси сучасності с. 813
4. Натуралістичні міфи – феномен нової білярелігійної свідомості с. 817

Тема XXX. Релігія і Церква в незалежній Україні с. 829
1. Етноконфесійна ситуація в Україні. Міжцерковні та внутрішньо-конфесійні відносини с. 829
2. Становлення національних церков як складова національного відродження с. 834
3. Релігійний чинник в контексті політичного життя України с. 839
4. Національна безпека і релігійне життя с. 848
5. Релігійна та релігієзнавча освіта в Україні с. 854
6. Законодавче закріплення свободи совісті в Україні с. 858

Дода-ток Список нової рекомендованої літератури 863

Розділ І
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО - СПЕЦИФІЧНА СФЕРА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

ТЕМА І
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК НАУКА

Визначення проблем або ж завдань тієї чи іншої галузі знання - то одне, а з'ясування її предмета – то інше. Визначитися з предметом свого дослідження релігієзнавству виявилося значно важче, ніж іншим гуманітарним наукам. Це зумовлено насамперед гносеологічними чинниками. Справа в тому, що описати феномен релігії за допомогою звичних понять і категорій не можна. Велику вагу в релігієзнавстві має специфіка предметного факту. Дослідники-релігієзнавці, крім предметної однорідності в межах підсистем свого предмета, мають справу з збірним (у певному розумінні) предметом, що призводить до співіснування різноманітних, інколи суперечливих, розумінь предмета релігієзнавства. Власне, на цьому й ґрунтується думка, згідно з якою в релігієзнавстві менш за все можна покладатися на доробок попередніх років.

1. Предмет і об'єкт релігієзнавства

Окрім гносеологічних чинників у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Втім визначальним у тлумаченні предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Багатоманітність форм і функцій релігії, історичних і сучасних, роблять практично неможливим коротке визначення її. До того ж, оскільки релігія не має над собою якогось роду, в межах котрого за допомогою певних індикаторів її можна було б охарактеризувати, то при її визначенні, зауважує німецький науковець Отто Больнов, варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати певну ідею й збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями.[1] Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь

[1] Bollnow O.F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Studien zur Hermeneutik. - Freiburg-Munchen, 1982 - C.306.

зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як донедавна твердилося, а такий стан, який можна назвати самовизначенням у світі, пошуком і здобуттям людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнає впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу.

На думку О.Меня, при визначенні релігії, необхідно включати позалюдське начало, через зв'язок людини з яким й виникає релігія.[2] Релігія віднаходить в бутті сокровенну божественну сутність і виражає себе як відповідь на її прояви. Тому причетність людини до Всесвіту виявляється в релігії не просто через усвідомлення себе його частиною. Суть релігії полягає саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, утворюючи з неї щось нове, вселенське. Людина, повчають богослови, повинна не думати про Бога, а відчувати його буття в собі. Відтак релігія є засобом самовизначення людини в світі, усвідомленням своєї богоподібності.

Подібні міркування про світ повертають нас до антропокосмізму, що панував в європейській (та й світовій) культурі до наукової революції XVII-XVIII ст., яка дезантропоморфізувала картину світу, відкинула абсолютні вищі цінності, відмовила людству в праві жити у посвяті їм та служінні космогенезу, його надзмістові.

З точки зору людинокосмізму, що нині утверджується, не існує дилеми теоретичного і практичного розуму. Знання про Космос має пізнавальні, етичні, аксіологічні виміри. В самій ієрархічній структурі Космосу знаходить своє відображення система людських цінностей, людської вдачі.

На відміну від філософії, яка задля розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство зосереджується на першому елементі цього тандему, бо будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини. Так, у Біблії вирішенню проблем світу відведено всього лише два перші розділи книги Буття, решта ж її змісту орієнтована на з'ясування питань місця людини у світі. Ідея антропоцентризму домінує в цій "книзі книг", стоїть над ідеєю геоцентризму.

Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення "людина – світ", релігієзнавство насамперед акцентує увагу на співвідношенні "людина-індивід – світ", прагне з'ясувати місце людини як виокремленого індивіда у світі, не просто людини – фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини – носія вселенської суті в собі. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування є саме тим, що характеризує релігієзнавче вирішення

[2] Мень А. История религии. В 7-ми томах. - Т.1. - М., 1991 - С.33.

питань відношення "людина – світ". При цьому людина не виноситься за світ, а тим паче не ототожнюється зі свідомістю, духовним, а відтак (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю. Академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя. "Такий підхід, – зауважує С.Рубінштейн, – передбачає інше поняття і об'єкта, що співвідноситься із суб'єктом: буття як об'єкт – це буття, що включає і суб'єкта.... Людина є частина буття, конечне сутнє, що є дзеркалом Всесвіту, всього буття; вона – реальність, в якій ідеально репрезентоване те, що перебуває за межами цієї конечності".[3] Але ж висновувати від людини до того, що перебуває поза нею, можна лише за умови, що сама людина постає не як окрема істота перед реалією нескінченного, а як щось більше від людського, як внутрішній елемент і учасник вселенського буття. Головна суть релігії полягає у вираженні того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове – світ вищої реальності, що виникає з середини самої людини. Тому релігію не можна ототожнювати лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження.

Релігія – не лише віра людини в Абсолют, що є сутністю, законом світу, в реальну присутність в її житті і світу якоїсь вищої Розумної Сили, а й засіб прилучення людини до цього Вищого Начала не за допомогою раціо чи обрядової дії, а шляхом містичної інтуїції, так званого ейдетичного бачення. "Інтуїція, натхнення... – зазначав В.Вернадський, – не викликаються ні науковою, ні логічною думкою, не пов'язані зі словом і поняттям у своєму генезисі".[4] Інтуїція є ширшою за житейську логіку і, на думку А.Бергсона, переходить за інтелект.[5] Саме вона дає можливість відчути себе у світі і світ у собі. Тому (і це особливо характерно для релігії) інтуїція певною мірою збігається з вірою, котра є таким внутрішнім станом людини, в якому вона переконується в достовірності буття чогось без посередницької ролі в цьому відомих семи органів чуття або ж логічних розмірковувань. Це внутрішнє бачення, внутрішній досвід індивіда, скажемо тут словами І.Канта, є та річ-в-собі, що, маючи індивідуальне значення, не піддається зовні об'єктивованому вираженню, об'єктивному формулюванню.

Такий підхід до осягнення релігійних явищ вивів деяких дослідників на позицію нонкогнітивізму, суть якого полягає в особистісно-суб'єктивному, містичному, інструменталістському розумінні релігійного феномену. Релігія для прихильників нонкогнітивізму виступає як особистісно-суб'єктивний стан і

[3] Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1976 – С. 342.
[4] Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – М., 1977. – С.111.
[5] Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1914. – С.160.

переживання, а не як об'єктивно-метафізичні концепції, не як щось когнітивне, тобто знання в прийнятому в сучасній культурі розумінні.

Окреслений вище підхід до дослідження релігійного феномена для українського релігієзнавства є абсолютно новим. Але дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Тут потрібно проаналізувати ще комплекс феноменів людського духу – надію, віру, любов, сповідь, долю тощо, котрі або взагалі не вивчалися в минулому, або розглядалися як щось хворобливе й пустоцвітне на живому дереві людського пізнання. Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, що є і в богослов'ї, і в філософії ірраціоналізму та які не можна знайти у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні й позиціях матеріалізму.

Релігія надто складне духовне утворення. Її можна розглядати як соціально-історичне явище, світоглядний чи культурний феномен, форму суспільної свідомості чи ідеології. Ці специфічні вияви релігійного феномена тривалий час нівелювалися. Сутність релігії зводилася до її компенсаційної функції, що виражалося в опійних характеристиках і відтворенні її історії саме як такого явища. Яскравим прикладом цієї тези є політизація релігієзнавства, котру до певної міри започаткував К.Маркс,[6] охарактеризувавши релігію як "опіум народу", і утвердив В.Ленін і ленінізм, абсолютизувавши цю характеристику ("наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію") і звівши її в ранг визначень релігії.[7]

Домінуючим у релігієзнавстві XX ст. було визначення релігії Ф.Енгельсом як фантастичного відображення стражденною, залежною людиною реальних, пануючих над нею зовнішніх сил.[8] Проте це визначення, якщо взагалі його можна розглядати як визначення, а не як характеристику релігії, не відтворювало самої суті релігійного феномена. Воно спотворювало його реальний статус у духовному світі людини, ставило під сумнів право на існування ірраціональної сторони духовної діяльності людей. Тим часом релігія – це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті та перебувають під впливом Вищих Сил. Центральним для релігії є питання самовизначення у світі. Відтак вона є не формою виразу безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, що в її свідомості набувають надприродного статусу, на чому наголошував Ф.Енгельс,

---

[6] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – С. 385.

[7] Ленін В.І. Про ставлення робітничої партії до релігії//Повн. зібр. тв.– Т. 17.– С. 390.

[8] Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 20. – С. 309.

а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. Тож об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення в світі через віру в свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до свого роду межових основ власного буття і самовизначається у ньому на основі усвідомлення своєї вселенської або, за термінологією теологів, богоподібної сутності.

Саме тому перед релігієзнавцями України стоїть завдання подолати хибні уявлення про релігію, що десятками років формувалися в свідомості людей, довести, що релігія не якась суб'єктивна вигадка, а вираз ірраціональної сторони духовності людини. Релігія орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити, компенсувати негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини. Навіть К.Маркс відзначав, що релігія – не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу в популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.[9]

Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – вона є доказом входження людини в світ, усвідомленням себе його невід'ємною часточкою. Саме тому вона не забирає, а стверджує в людині людське. Лише примітивне тлумачення її суті богословами чи тенденційні та явно упереджені міркування антирелігійників можуть породити думку про релігію як фактор дегуманізації особистості.

Зауважимо, що для дослідження релігійного феномену некоректною була абсолютизація її гносеологічного аналізу, бо призначенням релігії є служіння орієнтиром у поєднанні людини з Всесвітом, у вишукуванні в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального.

В наш час теологія переживає, скажемо так, антропологічну революцію, котра повертає її до відтворення справжньої суті релігії. Якщо в релігійних теоріях донедавна обґрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось неосновним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої з зовнішнього відносно людини світу (згадаємо тут космологічну, телеологічну, онтологічну та інші форми доведення його буття), то нині все докорінно змінилося. Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як автентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення людиною фундаментальних

[9] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ //Там само.- Т.1.- С.384-385.

проблем свого існування. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть пророчі слова Л.Фейєрбаха: "Таємницею теології є антропологія".[10]

Своєрідним поштовхом до такої докорінної переорієнтації релігієзнавства і теології є й те, що нині типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте певним моральним стоїцизмом, переживанням екзистенційної ситуації. Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, подолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує в своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до котрого можна отримати через пізнання самої себе.

Зараз також відбувається своєрідне відродження християнсько-філософського погляду німецького мислителя минулого століття Карла Вернера. В своїй праці "Спекулятивна антропологія з християнсько-філософської точки зору" (1870 р.) він відзначав, що коли людська душа мислить і пізнає духовну суть Бога, вона лише вчиться розуміти свою власну сутність. Знання індивіда про себе як самоусвідомлюючу істоту вказує на прообраз людської особистості - абсолютну особистість Бога. Нині ми є свідками переходу від онтологічної та космологічної аргументацій буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога людина доводить своїм буттям. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає у ролі форми її релігійного досвіду. Цей процес ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала й акцентувала увагу на суто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не в формальному дотриманні культових приписів, а, як зауважує Е.Фромм, у "відновленні людиною божественного образу своєї особистості". Тому треба не думати про Бога, а відчувати в собі його буття.

Переживаючи й осмислюючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження її до Абсолюту, подолання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши межу природного буття, людина поглинається покликом своєї надприродної орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, що не виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. "Під релігією, – писав А.Тойнбі, – я розумію відношення до життя, яке допомагає людям здолати труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні

[10] Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. философ. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955.

питання про таємницю Всесвіту і людську роль в ньому, а також приписів для життя у Всесвіті".[11] Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя, котра є своєрідним орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності. Догмати релігійних систем, зміст "священних книг" є символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності – пізнавальної та практичної.

Природні й історичні об'єкти здобувають в релігії роль знаків: людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчути свою причетність до процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають конкретного логічного обґрунтування, виступають продуктом дії незбагненних Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й людського походження, завжди виходять за межі буття. Вони виконують свої функції в житті людини завдяки тій "вісті", яку вони несуть.[12] Символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчути реальну присутність у своєму особистому житті, житті всіх людей, у всьому Всесвіті побачити якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує й робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування. "Релігійний символ, – відзначає Макс Планк, – завжди спрямований за межі самого себе. Його сенс ніколи не вичерпується ним самим, яке б почесне становище він не займав... Це важливо підкреслити саме тому, що відношення до тих чи інших релігійних символів протягом століть зазнавало неминучих змін, зумовлених розвитком культури".[13] При цьому важливо відзначити, що релігійний символ сам по собі ніколи не становив абсолютної цінності та завжди служив більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

У розумінні Бога ми близькі до думок предтечі нашого філософського мислення Григорія Сковороди, який вважав символи образами, що не лише означають певні явища, а й містять у собі зорієнтованість на якесь потаємне значення. "І як дві природи: головна й нижча, вічна й тлінна – все становлять, – зауважував філософ, – так і два образи, що складають символ, по всьому священному полю являються".[14] Символами він часто називав всі знаки й образи, що позначають "вічне начало". "Слово, ім'я, знак... назви має – то тлінні ворота, що ведуть до нетлінного джерела",[15] – писав Г.Сковорода. Тому важливо за тілесною природою кожного з них віднаходити нематеріальне, духовне, невидиме значення. Філософ вважав зовсім неважливими імена, якими

[11] Цит. за: Попова М.А. Критика либерально-гуманистических концепций религии. – М., 1979. – С. 32. Див. також: Тойнбі А. Дослідження історії.- Т. 1-2.- К., 1995.
[12] Лобовик Б.А. Религия и атеизм - слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. – К., 1991. - С.9-10.
[13] Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. – 1990. – № 8. – С. 28.
[14] Сковорода Г. Кільце // Сковорода Г. Твори. В 2-х т. – Т.1. – К., 1994. – С. 407.
[15] Сковорода Г. Верблюд та Олень // Там само. – С.115.

називається Бог у різні часи в різних народів. Важливо, що ними позначається одна й та сама невидима натура, що є визначальною, вічною та нескінченною для всього. Тому Бог перебуває в умах, у душах, у тілі. Він є всім, що існує, і нічим з того, що існує. В "Алфавіті" Сковороди Бог не лише якась невидима натура, а й закономірність.

Виокремлюючи у Біблії дві натури – зовнішню, видиму й внутрішню, невидиму, філософ цінував схований у них під символами інший світ. "Біблія нам від предків наших заповітом залишена, – писав він, – та й сама вона є заповіт, що відобразив у собі мир Божий".[16] Мета кожного символу Біблії – вести розум людини до пізнання Начала, Невидимості, Вічності. Слово всієї Біблії створене для того, щоб вона була єдиним монументом начала, вважав Г.Сковорода.

Хоч витлумачення релігії як символічно знакової системи вже має свою історію, втім саме зараз, із впровадженням у релігієзнавство особливих методів, докорінно відмінних від тих, за допомогою яких досліджуються раціональні структури, воно (релігієзнавство) може набути нового звучання. При цьому важливим буде відхід до редуційного пояснення релігійного феномена, коли релігія зводилася до природного (натурального) чи соціально-історичного явища або фактора, поставала епіфеноменом цього явища чи ж функцією від цього фактора. Сучасний інструментарій релігієзнавчого аналізу унеможливлює сприйняття "безпосередньої" релігії, особливостей внутрішнього світу суб'єкта релігійного досвіду. А саме тут і містяться головні виміри релігії. Вона утримує в собі таку істину, що не відповідає прийнятому науковому розумінню смислу істини. Понятійна фіксація змісту символічної системи релігії, вироблення релігієзнавчої мови – актуальна проблема сьогодення, що дозволить вийти за межі звуженого підходу до тлумачення суті релігії лише як віри в надприродне, розуміння її як трансцендентної форми.

Проте релігієзнавство буде обмеженим, якщо до предмета його дослідження включатимуться виключно трансцендентні форми релігії. Крім них, існують ще й світські та громадянські релігії. Зокрема, різновидами світських релігій є культи вождя, обраного народу, держави. Як і всяка релігія, світська релігія пов'язана з вірою у надприродні властивості предмета відповідного культу. Вона має специфічну культову ідеологію, регламентуючу систему обрядів і ритуалів, свою ієрархію, систему символів тощо. Світським релігіям властиві всі риси, що характеризують трансцендентні релігії, з якими вони ведуть гостру боротьбу. Прикладом може бути культ імператора в Стародавньому Римі чи поклоніння Верховній Істоті, введеній Конвентом в період якобінської диктатури у Франції (1794 р.).

Сприятливі умови для розвитку світських релігій відкривав соціалізм,

[16] Сковорода Г. Кільце // Там само. – С.376.

який без них взагалі не міг би існувати. Одним із таких культів був ленінізм, який мав усе, що характеризує будь-який трансцендентний релігійний комплекс, а саме: систему непорушних догматів - вчення класиків марксизму-ленінізму, рішення з'їздів Комуністичної партії; ідею предтечі (К.Маркс) і спасителя, "живішого від усіх живих", – вождя й вчителя В.Леніна; своїх апостолів – членів політбюро ЦК Комуністичної партії, лідерів Компартії кожної окремої країни; культ – соціалістичну обрядовість; кодекс морального життя; есхатологічну перспективу – комунізм.

Дослідження природи світських і громадянських релігій – на часі, бо у багатоконфесійних країнах подеколи ця проблема актуалізується в різних сферах суспільного життя.

Як і кожна сфера наукового знання, релігієзнавство має свій специфічний об'єкт дослідження. Часто, виходячи з етимології слова "релігієзнавство", твердять, що ним є релігія як така. Подібна логіка мислення мала б привести до висновку, що об'єктом філософської науки є філософія, правознавства - право, політології - політика, мистецтвознавства - мистецтво тощо. Проте це далеко не так. Кожна гуманітарна наука відтворює конкретну специфічну сторону буття людини в світі, певний вид її діяльності, життєвого досвіду. У нас вкорінилося надто спрощене розуміння не лише сутності, а й структури релігії, складові котрої вбачалися лише в зовнішніх виявах діяльності людини: рівні мисленого осягнення, характері емоційного підґрунтя, обрядових дій. При цьому релігійний досвід людини та його інтерпретація на буденному чи теоретичному рівні мисленого осягнення зміщувалися в одну площину. Проте проблема їх співвідношення є однією з визначальних при вивченні релігії. Від її вирішення залежить рівень дослідження питань генезису, типології, онтологічного й епістемологічного статусу релігійного досвіду. Шкода лише, що принципова відмінність між цим досвідом і способами його інтерпретації надто спрощувалася.

За своєю сутністю проблема відношення релігійного досвіду і його інтерпретації - це проблема того, чи має інтерпретація якийсь формотворчий вплив на досвід, чи він є чимось таким, що просто накладається на досвід, існує як систематизоване висловлювання про нього. Як зауважує з цього приводу Ю.Кимелєв: "Чи слід містичний досвід розглядати як якусь "чисту" подію, що дістає опісля певну вербалізацію й інтерпретацію, або понятійність, взагалі зміст культурно-релігійної традиції одвічно, "конститутивно" інтегровано у фактуру досвіду".[17]

На нашу думку, рефлексивна інтерпретація, автоінтерпретація, хоч і не є складовою релігійного досвіду, але здійснюється в межах цього досвіду. Що ж до гетероінтерпретації (чи, як її називає Пітер Мур, доктринальної

[17] Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 133.

інтерпретації), то вона відбувається вже за досвідом (не будучи частиною його змісту, вона виступає як певна релігійна система, що обґрунтовує той чи інший тип релігійного світобачення та світовідношення). Якщо гетероінтерпретація після й "накладається" на релігійний досвід, все одно вона залишається вторинною, похідною. Інтерпретація ця і є тим, що прийнято називати богослов'ям чи теологією. Щодо цього слушними є міркування В.Джемса про релігію як таку сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, коли її відношення до того, що вона вшановує як Бога, встановлюється змістом цих складових. "Зважаючи на те – чи буде це відношення чисто виховним, чи втіленим в обрядовість, на основі релігії, в тому розумінні, в якому ми домовилися розуміти її, може вирости богослов'я, філософія або ж церковна організація".[18]

Ще одне. Як відомо, "апостол" української релігійної духовності Г.Сковорода не дотримувався обрядів, встановлених Православною Церквою. Він вчив, що не треба відвідувати храми і молитися там біля ікон аби тебе нібито краще почули, не треба руки підносити до неба, "адже Бог біля тебе, з тобою, в тобі". "У Бозі немає поділу, а є він єдністю, що простягається по всіх віках, місцях і створіннях, так Бог, і світ його, і чоловік його є єдиним".[19] Тому молитися можна будь-де. Зміст молитви, за Сковородою, моє бути надто простим - подяка Богу за те, що він потрібне зробив неважким, а важке зробив непотрібним, бо Бог перебуває в кожній людині, котра осягає його через самопізнання. То ж зовнішнє боговшанування та благочестя Сковорода розглядав як "безбожіє".

Масове обрядодійство є "безбожієм" тому, що своїм змістом воно "виводить" Бога з людини, часто стає для послідовника певної конфесії самодостатнім, виокремлює людину зі світу й протиставляє її Богу. Якщо Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, то й поклоніння йому має бути духовним. Саме тому релігійність Г.Сковороди повністю заперечує обрядову практику християнства. Не в дотриманні "зовнішніх обрядів", а в глибокій вірі він вбачав спасіння. Розглядаючи молитву як форму спілкування з Богом, філософ сам проводив багато часу в молитвах, закликав до цього інших. Однак молитва для нього є не фізичною дією з словесним доповненням, а богодуманням, пошуком істини серцем, зануреним у свій мікрокосм, через який пізнається таємниця всього світу.

Виходячи з міркувань філософа, ми вважаємо, що церемоніальна інтерпретація релігійного досвіду (так назвемо ту сукупність масових обрядових дійств, що є невід'ємним елементом функціонуючої церкви як організації послідовників певного культу) не входить в нього, є похідною і так само як і

[18] Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 40.
[19] Сковорода Г. Діалог, або розмова про давній світ // Там само. – С.312.

доктринальна інтерпретація (теологія) "накладається" на нього.

Нам близька думка В.Джемса, згідно з якою особиста релігія та релігійний досвід є первинним, а богослов'я і всяка Церква з системою прийнятих нею богошанувальних обрядів є похідними, вторинними. "Засновники кожної церкви завжди здобували свою силу із безпосереднього особистого спілкування з божеством".[20] Релігія, у вузькому її розумінні, не є богослов'ям чи обрядовим комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Через цей стан людина відчуває власну причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це – не одне й те саме. В тому й особливість релігійного осягнення світу, що воно виявляється не на логічному рівні (в якій би формі – буденній чи теоретичній – він не функціонував). Тому у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядокомплексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути.

Повернемося до Г.Сковороди. Одного разу під час перебування в Китаєвій пустині, що під Києвом, він, як це описує М.Ковалинський, безпосередньо спілкувався з Невидимим. "Відчув я всередині себе надзвичайний рух, який наповнював мене незрозумілою силою... Весь світ щез переді мною; лиш почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло моє існування... І відтоді я присвятив себе на синівський послух духу Божому".[21]

Навіть Ф.Енгельс, серце якого вразили й підкорили у церкві звуки органа, відзначав: "В той момент, коли труби сповіщають чудо переждійснення, коли священик піднімає блискучу дароносицю і парафіяни п'яніють від вина молитовності, тоді тікай, бережися, спасай свою свідомість із цього моря почуттів, що поширюється по церкві".[22]

Отже, релігійність – не притаманне особистості знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, що охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї.

Як і кожна гуманітарна наука, релігієзнавство має свій об'єкт дослідження, де у знятому вигляді фіксується певний аспект буття людини у світі, її ставлення до нього. Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у

---

[20] Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 40.

[21] Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори. У 2-х т. – Т.2. – С.406.

[22] Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство // Твори – Т. 2. – С. 63.

світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. В своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті. Для означення останнього ми б вжили термін релігієлогія, підкресливши цим те, що про сутнісну природу релігії можемо мати лише слово, а не знання, що ними можна скористатися задля відтворення функціонального багатства релігійного феномена. Тож предметом релігієзнавства (в широкому його аспекті) є, крім природи релігії, її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі.

2. Структурні поділи й особливості релігієзнавства

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Працюючи в одній і тій самій предметній сфері, вчені користуються різними нормами пізнання – світськими й богословськими. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від академічного, богословське релігієзнавство входить до богословського комплексу, розвивається певною мірою на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ на ці відносно самостійні гілки розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії – внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, сповзання на позиції певної релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії. Така тенденція не тільки не сприяє всебічному й глибокому дослідженню феномена релігії у всьому багатоманітті її функціональності за нинішніх умов її суспільного і духовного буття, а навпаки – явно веде до зубожіння релігієзнавчої науки, перетворення її в окрему галузь богослов'я. Німецький релігієзнавець Ф.Хайлер відверто заявляє, що будь-яке дослідження релігії в кінцевому підсумку є теологічним в тому розумінні, що воно займається не лише психічними чи історичними феноменами, а дослідним осягненням трансцендентної реальності.

Проте світськість, академічність релігієзнавства - не вияв ворожості до релігії, як дехто прагне тлумачити їх. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної толерантності, що відсутнє у богословському, конфесійно зорієнтованому релігієзнавстві. В релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайностей – богословської включеності в систему релігійного феномена та прагнення говорити про релігію з позицій світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось анормальне для людського буття.

Через відсутність чіткого визначення предмету релігієзнавства в ньому механічно поєднувалися різнопредметні знання про релігію. Втім релігієзнавство – єдина й водночас багатодисциплінна сфера гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галузей – філософії, історії, археології, етнографії і тощо – поверховий, бо релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, тому вона, безумовно, залишила свій слід в усіх сферах суспільного й духовного життя, у з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки в той чи інший спосіб міститься певна інформація про релігію, котра проте не виступає основним об'єктом дослідження цих наук. Окрім того, в кожній конкретній науці релігія вивчається лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності й закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства та його окремих дисциплін є те, що в них релігія виступає об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх структурних компонентів і всієї системи функціональності; різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається у підпорядкованості саме розвитку релігії та її функціонуванню, а не як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; досліджуються закони певної предметної сфери буття людини в світі, що не поділяються на якісь частини, котрі не вивчаються іншими науками.

Релігієзнавство має свій, належний лише йому предмет дослідження, що виокремлює його в структурі гуманітарного знання. Ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності. Поява думки про релігієзнавство як своєрідний збірник релігієзнавчої інформації з різних конкретних наук пояснюється тим, що в своїх дослідженнях вчені ще чітко не вичленували той аспект буття людини в світі, котрий можна кваліфікувати як релігійний. Тут, з одного боку, тяжіє богословське бачення проблеми, коли характер буття зводиться до зв'язків людини з Богом, який виступає як щось зовнішнє щодо неї (часто в антропоморфному аспекті); а з іншого – вводиться в обіг поняття існування людини як стражденної істоти, що в пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновок про існування якоїсь вищої детермінанти.

Іншою причиною розуміння релігієзнавства як своєрідного "зібрання" знань з інших наук є невизначеність його у своїх законах. Відомо ж бо, що кожна наука самоконституюється лише тоді, коли виокремлює закони досліджуваного об'єкта, виступає як логічна система знань про закони функціонування і розвитку певної предметної сфери світу.

Проблема структури релігієзнавства й досі залишається не розробленою, хоча в наукових розвідках часто виділяються такі його дисципліни, як філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, а останнім часом ще й феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство. Українські вчені вже приступили до розробки проблем етнології та географії релігії. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний їх зв'язок між собою. Крім того, перераховані дисципліни ще певною мірою не концептуалізовані.

Якщо Д.Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи – історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії[23], то Н.Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності, до останнього, крім соціологічних, психологічних й історичних аспектів, він додає також теорію подолання релігії. Крім того, Н.Мизов виділяє релігієлогію як особливу науку про релігійний феномен, підпорядковуючи їй вивчення відносно самостійної внутрішньої структури та логіки існування й розвитку релігії.[24] Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

Філософія релігії як одна з релігієзнавчих дисциплін виокремилася як специфічна сфера релігієзнавчих досліджень ще в XVII ст. Проте історію її починають з праць Б.Спінози (1632-1677 рр.), а апогей розвитку пов'язують з філософсько-релігійним доробком Гегеля. Втім філософія релігії повною мірою не концептуалізувалася і зараз. У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, що була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізольовуватися чи прагнути панувати над ними.

Причин неповноти методологічної функціональної ролі філософії в дослідженнях релігії є декілька. Насамперед філософське релігієзнавство в наш час не виступає як певне інтегральне утворення, тому в його межах не можна виробити єдиної перспективи, що служила б основою синтезу наслідків окремих

[23] Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С.6-12.
[24] Мизов Н. Религиознание: система и същност. – София, 1977. – С. 31.

релігієзнавчих досліджень, стала б єдиною парадигмою релігієзнавчих пошуків. Нині існує безліч (не лише за предметом, а й за методами дослідження) філософсько-релігійних концепцій, тому філософія релігії не може виконати свої методологічні функції стосовно окремих релігієзнавчих дисциплін. Окрім того, нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компонента. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. Тож філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмета і зумовлене насамперед складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. Багатодисциплінарність релігієзнавства залежить також від світоглядних позицій і культурницьких традицій дослідників його структури.

Специфіку кожної дисциплінарної одиниці релігієзнавства, на нашу думку, можна визначити, з одного боку, через відмежування її від інших релігієзнавчих наук, з іншого – від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії. Так, філософія релігії, зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті; соціологія релігії, працюючи на конфесійному та позаконфесійному рівнях і займаючись зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування і розвиток як специфічну підсистему на рівні суспільства (цілого чи окремих його сфер і структур, в тому числі і церковних об'єднань).

Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ.

Історія релігії відрізняється від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства тим, що досліджує релігію не в статиці, а в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнісному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Тут ми не згодні з вченими, що зводять історію релігії

лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку. Історія релігії, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, що виявляється в особливостях еволюції даного феномена від природних його форм до сучасних розвинутих систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали історіософією, котра покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне й суб'єктивне, стихійне й свідоме, традиційне й новаційне, етичне й релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю.Кимелєв, історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів релігії.

Методологічні дискусії, які відбувалися в західному релігієзнавстві останнім часом, дозволили зробити висновки, що за своїми предметними й функціональними характеристиками близькими до філософії релігії є феноменологічний та історичний підходи до неї. Серед релігієзнавців існує навіть думка, що саме поєднання цих двох підходів є основою єдиної сучасної науки про релігію.

Термін "феноменологія релігії" ввів у науковий обіг 1887 р. французький дослідник Шантепі де ля Соссей. Однак наукове життя йому дав нідерландський вчений Герард ван дер Лееув, який написав дві монографії – "Вступ до феноменології релігії" (1925 р.) і "Феноменологія релігії" (1933 р.). Проте й досі ця галузь релігієзнавства ще чітко не концептуалізована, не є системним утворенням, що має змістовну й методологічну єдність. Утримуючись від екзистенційних, істиннісних й оціночних суджень, орієнтуючись на об'єктивність дослідницького пошуку, феноменологія релігії прагне осягнути окремі релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись так званим ейдетичним баченням, тобто методами вчування, інтуїції, конфесійно включеним дослідженням.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, що покликане розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, етнологія релігії тощо. Диференціація академічної гілки релігієзнавства - порівняно молодої галузі гуманітарного знання – триває.

Важливою для релігієзнавства є також проблема дійсної сутності атеїзму. До її вирішення слід підходити насамперед з позицій з'ясування місця людини у світі, а не із заздалегідь визначеної антирелігійної зорієнтованості.

Згідно з біблійним вченням, Бог створив людину за образом і подобою своєю. Він наділив людину здатністю пізнавати й творити. Свобода Бога - в його всемогутності, всезнанні. Але ж свободою дії для оволодіння землею і панування над нею Бог наділив також і людину. Тому такі риси людини, як допитливість, прагнення глибоких і всебічних знань, активна творча діяльність

нічого антирелігійного в собі не мають. Прищеплюючи ці риси людині, атеїзм не протистоїть теїзму. В цьому теїзм і атеїзм збігаються покликанням. Атеїзм є не протистояння релігії. Він швидше є доланням примітивних підходів до розуміння її функцій, певною компенсацією чи відверненням абсолютних ірраціонально-відчужених проявів інтранатурального. Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це твердили дослідники радянської доби, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил, при якому кожна людина отримує можливість розвивати закладені в неї Богом людські потенції. Атеїзм – не є антитеїзмом. Атеїзм – вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Для релігієзнавства важливою є проблема співвідношення думання і діяння людини, теїстичного й атеїстичного. Ще Ж.Міло відзначав, що термін "атеїзм" сам по собі не позбавлений двозначності.[25] І це не лише тому, що він не відсилає до якоїсь теоретично визначеної, філософськи обґрунтованої доктрини (цим він відрізняється від матеріалізму), а й тому, що часте, постійне вживання цього терміна в минулому надало йому багато різноманітних, якщо не протилежних смислів і відтінків.

Тривалий час в релігієзнавчій і богословській літературах теїзм і атеїзм протиставлялися, розглядалися як непримиренні вчення. Втім, ще в Стародавній Греції атеїстами (термін має грецьке походження) називали не тих, хто заперечував існування Бога (згадаймо хоч би таких філософів, як Демокріт, Епікур), а людей, у житті яких Бог нібито й не існує.

В сучасних оцінках релігії й атеїзму маятник хитнувся в протилежний бік від тої позначки, яку займав у період тоталітарного комуністичного суспільства. Негативні епітети, що приписувалися релігії (бездуховність, антинауковість, негуманність тощо), використовуються нині при характеристиках атеїзму. При цьому відбувається неправомірне ототожнення атеїзму з анти-теїзмом. Повторимося, думати і діяти, не звертаючись при цьому до Бога, не означає бути орієнтованим проти Бога.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, чи кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме в цьому, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, й пролягає різниця між релігією та атеїзмом. Для традиційно мислячих судження про таке співвідношення звучить парадоксально. Проте це не так. Релігія і атеїзм – не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Нерозуміння цього дуалізму спричинило ту кризу віри, що вилилася в богословську концепцію

[25] Milhau J. L'atheisme, ideologie et religion. – Paris, 1974. – P.94.

“смерті Бога”. Але справа не в тому, що сучасну людину, як твердять богослови, не задовольняє традиційна християнська форма вираження божественної реальності, а в тому, що людина у своєму внутрішньому досвіді вже не потребує віри в Бога. Дійсно, який сенс має віра, якщо вона не пов’язана з життєвими потребами, якщо всі припущення про існування чогось Всевишнього не піддаються перевірці і ніщо з емпіричного досвіду не підтверджує його існування? Людина в своїй пізнавальній і соціально-практичній діяльності, спираючись на здобутки науки, не відчуває потреби в Богові. Це підштовхує її до роздумів про необхідність релігії взагалі.

Вихід із цієї кризи релігії, мабуть, криється не в реінтерпретації ідеї Бога за допомогою нової мови, “переведенні Євангелій” на мову сьогоднішнього дня, як це радить американський теолог Джон Кобб. Вихід полягає і не у віднайденні такого способу трансцендентності, який, на думку теолога Джона Робінсона, не пов’язував би божественну реальність із супернатуралістичними чи міфологічними уявленнями. На нашу думку, цей вихід – в усвідомленні того, що релігія й атеїзм – не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини, якою її наділив Бог. Він дає можливість людині усвідомити своє буття як такий Богом даний діяльний стан, що служить джерелом її природного саморозвитку, здобуттям визначеної людині Богом сутності.

ТЕО й А-ТЕО в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Не кожний крок її життя детермінований Всевишнім. Атеїзм цікавить не діяльність людини сама по собі, а механізм вільної життєдіяльності, в процесі якої відбувається присвоєння і предметно-практична реалізація на основі пізнання закономірностей навколишнього світу, притаманної їй творчо-діяльнісної сутності.[26] Відтак покликання атеїзму – розкрити джерело й механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною власних якостей, взятих самих по собі та орієнтованих якимсь чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого діяльного стану як реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить в нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (так попервах ми б назвали цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане, з одного боку, подолати примітивний підхід до функціональності релігії, що характеризує ортодоксальні

[26] Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К., 1984. – С. 30-56.

форми релігійності, а з іншого – вивчити механізм вільної життєдіяльності на основі сповідування духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сущого, в тому числі й людини.

Останнє особливо важливо, бо нерозуміння того, що свобода людини є відносною, а не абсолютною, приховує в собі можливість переростання атеїзму в антитеїзм, що, власне, й спостерігалося у марксистському атеїзмі. Оскільки до цього додався ще й класовий підхід до релігії (наслідок розширеного розуміння соціальних коренів релігії, ототожнення релігії з її інституціями, зокрема церквою, перенесення оцінок церковної діяльності на саму релігію), то атеїзм був вже політизований ленінізмом. Тому формула М.Редінга, викладена в його однойменній праці "Політичний атеїзм", на наш погляд, є цілком слушною.[27] Саме при такому підході релігійність і атеїстичність мислення й дії людини виводилися за неї, розглядалися як зовнішня даність, яку можна вилучити з людини, поміняти в ній якісь довільно сконструйовані ідеологічні системи, що, власне, й мало місце. Спотворювалася сутність не лише релігії, а й атеїзму, що останній зводився до релігієінтерпретаторства з чіткими установками на критику, заперечення і подолання.

Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості. Насамперед важливо подолати ті негативні установки, що сформувалися в ставленні до атеїзму через хибне витлумачення його природи.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси: насамперед, світоглядний плюралізм. Дослідження релігійних феноменів ведеться з огляду на різні світоглядні установки, творче поєднання яких при відсутності упередженості, безумовно, сприяє поглибленому вивченню релігійних явищ. Релігієзнавство є позаконфесійним, що виключає односторонність оцінок і водночас гарантує включення в об'єкт дослідження широкої палітри конфесій, вивчення трансцендентних, світських і громадянських релігій. Світське релігієзнавство є відкритим. Воно виходить за межі традиційних релігійних комплексів, аналізує прояви неорелігій, з'ясовує природу і тенденції їх розвитку. Важливою рисою світського релігієзнавства є історизм. Воно розглядає кожну релігійну систему з погляду того, як вона виникла, які етапи у своєму розвитку пройшла і чим є нині. Вивчення релігійних явищ сучасним релігієзнавством характеризує системність. Релігія - складний духовний феномен, жоден з компонентів внутрішньої і зовнішньої структури якого не повинен залишатися поза увагою науковців.

Сучасному релігієзнавству властива також порівняльність. Свої висновки воно будує не на основі аналізу віровчення і практики однієї чи кількох,

[27] Reding M. Der politische Atheismus. – Graz-Wien-Koln, 1958. – S.28.

найбільш поширених, вагомих в релігійному житті конфесій, а на основі зняття всього того, що розкриває релігійний феномен в його існуванні на родо-плем'яному, національному, світовому рівнях, в його світський і трансцендентних формах.

Академічне релігієзнавство початку XXI ст. характеризується поліметодичністю. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, що застосовуються при дослідженні раціональних структур.

Українське релігієзнавство, переживши тривалий період заідеологізованості й антирелігієзації, перебуває на етапі відродження. Нове, свіже бачення феномена релігії дозволяє науково вирішувати проблеми її історії, включати його в контекст національного культурного та державотворчого процесу, з'ясовувати сутність релігійної духовності.

3. Понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства

Академічне релігієзнавство, як і будь-яка інша галузь наукового знання, має свій набір понять і категорій – форм мислі, що характеризуються відображенням сутнісного в релігії та вільнодумстві і є засобами їх пізнання через усвідомлення характерних відношень та властивостей. До них можна віднести такі, наприклад, поняття як "тотемізм", "віра в духів", "церква", "віруючий", "іслам", "баптизм", "релігійні свята", "релігійний індиферентизм" тощо та категорії "релігія", "надприродне", "релігійна віра", "релігійний досвід", "вільнодумство", "секуляризація" та інші.

Як різновиди думки про загальні ознаки свого предметного поля, поняття і категорії релігієзнавства близькі за змістом і функціями, але, водночас, є і якісно специфічними формами мислення.[28] Відомо, що обсяг понять складає деяка кількісна спільність ознак певного ряду предметів та явищ. Так, обсяг поняття "релігійний культ" охоплює молитви, пости, обряди, релігійні піснеспіви тощо, спільним для яких є віра в можливість установлення через них зв'язків із сакральним. За своїм обсягом поняття можуть характеризуватися дуже високим ступенем загальності. Саме в цьому плані до них часто наближають

[28] Лобовик Б. Релігієзнавство в понятійно-категоріальних вимірах // Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996. – С. 84-115.

категоріальні форми думки, видаючи їх за найзагальніші поняття.

Поняття й категорії релігієзнавства, як і будь-якої іншої галузі знання, не зводяться до формально-обсягових характеристик. Їх природа криється не в кількості описаних ознак, а в глибині проникнення в сутність об'єкта - в нашому випадку релігії чи вільнодумства. Йдеться, отже, про зміст понять і категорій релігієзнавства, що постає не як спільне для багатьох феноменів їхнього предметного поля, а як відображення цілісності, певної завершеності та внутрішньої єдності об'єкта. Саме в цьому й полягає спільність понять і категорій релігієзнавства. Завдяки зазначеному релігієзнавчі категорії постають у понятійній формі. Хоча, власне, вони можуть існувати і в непонятійних формах, якими є, зокрема, мовні універсалії (наприклад, "тому що", "вряди-годи", "подекуди" тощо – форми категорій причини, часу, простору), алгебраїчні вирази, категорії культури, теоретично-множинні моделі граматики і т.д.

Категорії релігієзнавства не можна вважати різновидом його понять. Специфіка категорій полягає в тому, що вони є універсальними формами мислення й свідомості, які (на відміну від понять) відтворюють всезагальну визначеність релігійного і вільнодумчого феноменів у цілісності властивих їм відношень і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Для пояснення цієї думки наведемо такий приклад. В академічному релігієзнавстві широкого вжитку набуло означення "надприродне", що в релігійному контексті вживається рідко – богослови й священнослужителі, як правило, для передачі думки про трансцендентне, горнє вживають слово "святе". Проте "надприродне" – категорія, а "святе" – поняття. Це зумовлене тим, що в першому випадку виражено всезагальну істотність предметів віри (богів, духів, тотемів, упирів, домовиків, берегинь тощо), а в другому – віра лише в монотеїстичних богів і, тим самим, неприйняття всіх інших форм надприродного як неістинних, "язичницьких". Тому категорії, відтворюючи всезагальну визначеність свого предметного поля, де присутнє істотне для кожного його складника, відіграють універсальну, синтезуючу роль у пізнанні явищ релігії та релігійного вільнодумства.

Безперечно, поняття і категорії академічного релігієзнавства не є простою сумою розрізнених форм думки. Вони являють собою певну логічну систему, понятійно-категоріальний апарат якої функціонує як єдине в множинності визначень. Оскільки релігієзнавство вивчає не лише релігію, а й ті позарелігійні фактори, що зумовлюють її появу та відтворення, його понятійно-категоріальна система включає в себе, передусім, два великі розділи форм думки, котрі умовно можна було б означити як pro domo sua ta de conditionius existensiae, тобто "самі за себе" та "про умови існування". Ці розділи репрезентують такі, зокрема, категорії і поняття, як "релігійна віра", "святе", "благодать Божа", "предмет віри", "релігійні піснеспіви" тощо, а також "буттєва основа релігії", "суб'єкт-об'єктне релігійне відношення", "релігійне виповнення" тощо. Предметом

релігієзнавства є й проблеми вільнодумства, репрезентовані відповідними категоріями та поняттями. Зазначеним, звичайно, не вичерпується "рубрикація" понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Воно має певну структурованість, характеризовану такими дисциплінами, як філософія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, історія та історіософія релігії, релігійне вільнодумство тощо. Відповідно до цієї структурованості перераховані розділи академічного релігієзнавства можна "розкласти" в такі відносно самостійні категоріально-понятійні ряди:

– загальний ряд понять і категорій: "релігія", "вільнодумство", "релігієзнавство", "релігійне відношення", "релігійна свідомість", "релігійний світогляд", "релігійний ідеал", "надприродне", "віруючий" та інші;

– ряд понять і категорій філософського аспекту: "буттєві основи релігії", "суб'єкт" і "об'єкт" релігійного відображення, "предмет віри", "власний зміст релігійного феномену" (віра в надприродне, релігійний досвід), "теїзм", "деїзм", "пантеїзм", "фідеїзм", "теогонія", "теодицея", "буддійська філософія" (хінаяна, махаяна), "католицька філософія" (неотомізм, неоавгустинізм, тейярдизм), "православна філософія" (академічна, метафізика всеєдності, нова релігійна свідомість), "протестантська філософія", "мусульманська філософія", "надконфесійна синкретична релігійна філософія" (теософія, антропософія, агні йога) тощо;

– ряд понять і категорій соціологічного аспекту: "релігійність", "релігійні відносини", "релігійна організація" (церква, секта, деномінація; релігійні місії, профспілкові релігійні організації тощо), "релігійна громада", "релігійні організації", "функції релігії" (компенсаційна, світоглядна, регулятивна, комунікативна, терапевтична, аксіологічна та ін.), "місіонерська діяльність", "релігійна толерантність", "релігійна нетерпимість", "свобода совісті", "клерикалізм", "теократія" тощо;

– ряд понять і категорій психологічного аспекту: "релігійна віра", "релігійні почуття" (страху, радості, любові та ін.), "релігійні переживання", "релігійний катарсис", "релігійна поведінка", "релігійний досвід", "релігійні афекти", "релігійні звички", "релігійні потреби", "екстаз", "навернення" тощо;

– ряд понять і категорій історичного аспекту: "історичні типи релігій", "чуттєво-надчуттєві вірування", "демоністичні вірування", "теїстичні вірування", "політеїзм" і "монотеїзм"; "первісні форми релігії" (фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія, віра в духів, віра в померлих предків, символічна магія); "етнічні" та "національно-державні релігії" (індуїзм, сінтоїзм, конфуціанство, іудаїзм тощо); "світові релігії" (буддизм, іслам, християнство – православ'я, католицизм, протестантизм); "нові релігійні течії і напрями" тощо;

– ряд понять і категорій вільнодумчого аспекту: "вільнодумство", "атеїзм", "єресі", "богоборство", "релігійний нігілізм", "деїзм", "пантеїзм", "антиклерикалізм", "скептицизм", "антитеїзм", "релігійний індиферентизм",

“секуляризація” тощо.

Наведене є певною мірою схематичним зображенням понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Слід зауважити й щодо деякої умовності розподілу понять і категорій за рядами, що пояснюється наявністю кількох “смислів” в одного й того ж елементу їхнього предметного поля. Так, релігійну поведінку можна розглядати в соціологічному і психологічному аспектах; релігійна свідомість може бути предметом філософського, психологічного й історіософського аналізу. Отже, названі категорії і поняття релігієзнавства, їхні розділи та ряди є представниками і носіями множинності якостей єдиного цілого, поза яким не збагнути змісту окремо взятих понять і категорій, їхньої пізнавальної функціональності, зрештою, сутності їхнього предметного поля.

Важливо також відзначити, що в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства форми думки, згруповані в загальні ряди, не ізольовані одна від одної. Змістовно осібні, вони мають між собою зв’язки та відношення, за якими їх можна було б поєднати в групи сурядності, підрядності, антиномізму тощо. До першої з них можна віднести зв’язки категорій та понять: “релігійне відображення” – “релігійне виповнення”, “об’єкт релігійного відображення” – “предмет віри”, “первісні форми релігії” – “релігії етнічні”, “світові релігії” тощо. Підрядні відношення можуть ілюструвати зв’язки: “надприродне” – його “історичні типи” (чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний), “релігійне відношення” – “власна релігійність суспільства”, “конфесійні відносини”, “релігійний досвід”, “суб’єкт-об’єктне релігійне відношення”. Антиномічну групу понять і категорій репрезентують, наприклад, зв’язки: “релігія” – “вільнодумство”, “сакралізація” – “секуляризація”. Окрему групу відношень становлять поняття і категорії “релігійно-релігієзнавчого різночитання”, приміром, “святе” – “надприродне”, та категорії і поняття дуже широкого змісту – сакрального (наприклад, “благодать Божа”) і релігієзнавчого (наприклад, “релігійне уособлення”). З’ясування зв’язків і відношень між категоріями та поняттями релігієзнавства спонукає й націлює думку на більш змістовне осягнення сутності їхнього предметного поля - релігії та вільнодумства.

Нарешті, поняття і категорії релігієзнавства не існують поза логічним ладом пізнавальної діяльності в цілому. І в тому разі, коли ця остання спрямована на осягнення феномена релігії як специфічного способу практично-духовного входження людини в світ, поняття й категорії мають значення методу, що приводить цей лад у рух. Релігієзнавчі форми думки тісно пов’язані з поняттями і категоріями загальнофілософського, природничонаукового, соціологічного, морально-етичного, культурологічного і т.п. змісту. Такими є, насамперед, “матерія”, “свідомість”, “суспільство”, “людина”, “світогляд”, “мислення”, “фантазія”, “почуття”, “психічне”, “природне”, “міфологічне”. Релігієзнавчі поняття та категорії, взаємодіючи з ними, виконують роль каркасу,

сітки цілей усього релігієзнавчого процесу.

Звичайно, кожному з понять і категорій академічного релігієзнавства властива своя синтезуючо-пізнавальна функціональність. Особливо важливу евристичну роль відіграють форми думки, що становлять загальний ряд його понятійно-категоріального апарату. Особливу увагу привертає, передусім, категорія "релігія", що виражає всезагальну визначеність релігійного феномена в цілісності притаманних йому рис і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Предметним полем цієї категорії є таке практично-духовне входження людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виповнення станів культовим чином.

Категорія "релігія" виражає єдність специфічної свідомості й діяльності. На відміну від умоглядного (філософія, право і т.п.) релігійне освоєння світу характерне тим, що воно здійснюється не виключно в мислячій голові, а в практично-духовній формі – у вигляді певних уявлень, культової діяльності та сакралізованих суспільних відносин. Якщо умоглядне безпосередньо не пов'язане з потребою його практичного виразу, то в релігії мислительно-фантазійний процес обов'язково переживається, потребує чуттєво споглядального предмета й знаходить свій вияв у культовій діяльності. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може фантазійно створювати будь-які надприродні образи чи ситуації. Однак він неминуче повертається до їхньої земної першооснови, бо, як практична, діяльна істота, він потребує перетворення їх у буття для себе. Це означає, що релігія – така поліфункціональна цілісність, де культова дія є не одягом думки та почуття, а способом їх існування.

Релігія – цілісність, для котрої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі в надприродне, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна та знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. Сучасне, історичний досвід і майбутнє в релігії перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Протягом віків релігія завдяки тому й функціонувала в індивідуальному й суспільному житті. Її образи, картини крізь "голоси" ницості буття символізували кращі людські якості як невичерпні, вічні і цілісні. Тож зміст категорій "релігія" становлять універсальні схеми релігійного феномена. Вони відображають свій предмет (релігію) не з боку тих чи інших його сторін чи елементів, а як цілісність, у кожній з частин якої діє весь феномен релігії. Таким чином, категорія "релігія" у понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства відіграє головну структуруючу й синтезуючу роль.

Один з найважливіших логіко-гносеологічних вузлів академічного релігієзнавства становить категорія "релігійне відношення", зміст якої виражає визначальні властивості релігійного феномена та їхню взаємозалежність.

Основою змісту даної категорії є відображальне, виповнювальне та вірувальне релігійне відношення. Перше з них полягає у виробленні людиною уявлень і переживань своєї включеності в стани невільного буття, що створює передумови для мисленно-фантазічної екстеріоризації її власних рис, уособлення предметів і явищ зовнішнього світу, абсолютизації суб'єктивних моментів пізнавального процесу – характерних ознак релігійної свідомості. Тож відображальний аспект категорії "релігійне відношення" містить у собі евристично важливу вказівку на буттєві джерела релігії та форму їх "екранізації" в свідомості людини.

Релігія не була б способом входження людини в світ, його освоєння, якби лише відображала пануючі над людиною сили й пропонувала їй картину її немочі й убогості. Релігія є не лише відображенням сущого, а й мисленно-фантазійним виповненням його. Виповнювальне релігійне відношення її полягає в наділенні образів ущербної буттєвості рисами над-сущого, що є бажаними, належними. Дякуючи виповнювальній, компенсаційній функції, релігія створює такі образи жаданого, які відіграють роль ідеалу, що заперечує невільні стани, є зразком і закликом до наслідування. Наявність у змісті категорії "релігійне відношення" виповнювального аспекту веде в системі релігієзнавчого апарату до розуміння ціннісно-творчих потенцій релігійності.

Необхідно підкреслити, що феномен релігії і відповідна релігієзнавча категорія немислимі поза вірувальним відношенням. Його особливістю є спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке культовим чином можна виповнювати невільні буттєві стани людини. Цей аспект релігійного відношення свідчить про те, що релігія в цілому є передусім виразом потреби серця, а не розуму, що не принижує її гедоністичної функції - розраджувати й обнадіювати, без чого немислимі націленість і поривання до наповнення дійсності. Вираження цього, вірувального аспекту релігійного феномену в категорії "релігійне відношення" – ще одне свідчення її пізнавальної цінності.

Не менш важливе місце в понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства посідає форма думки, що виражає предмет віри і поклоніння, – надприродне. Причому, як категорія "надприродне" у релігієзнавстві, про що вже йшлося вище, виражає всезагальне й найбільш істотне в предметах релігійної віри – образах та уявленнях релігійної свідомості. Надприродне – категорія, підрядна загальнофілософському розумінню природного, співвідносного з природним як об'єктивно сущим. Але в релігії надприродне є увіруваним і явлюваним у культовій практиці, уособлюваним, наділеним рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину та довкілля. В категорії "надприродне" виражені значення не лише релігійних образів та уявлень, а й загальні визначеності стихійних буттєвих станів людини, що характеризує її і в онтологічному плані.

Крім форм думки, що мають своїм предметним полем релігійний феномен,

в академічному релігієзнавстві досить часто вживаються поняття і категорії, пов'язані з критичним ставленням до релігії. Серед них – антиномічна "релігії" категорія "вільнодумство" та підрядні їй такі форми вираження вільнодумства як "безрелігійність", "єресь", "індиферентизм", "богоборство", "релігійний нігілізм", "деїзм", "скептицизм", "пантеїзм", "антиклерикалізм", "антитеїзм", "атеїзм" тощо.

Зміст категорії "вільнодумство" – переважно заперечення надприродного та віри в нього, ствердження розуму та його здатності сприймати дійсність такою, якою вона є. Вона не лише з позицій здорового глузду виражає критичне ставлення до релігійних нетерпимості, догматизму та авторитаризму, а й науково аргументоване заперечення релігійного світогляду, вона виражає суспільно значущі ідеї секуляризації свідомості та вимогу свободи совісті.

Серед форм вільнодумчої свідомості привертає увагу категорія "атеїзм", яка своїм предметним полем має світоглядні орієнтації, що утверджують людину в бутті, вільному від віри в надприродне. Перипетії розвитку атеїзму як форми вільнодумства, а також самої категорії "атеїзм" складні. Остання, попри викривлення й деформації її предметного поля ідеологією та стилем адміністративно-бюрократичної системи, увібрала в свій зміст істотні здобутки академічного релігієзнавства, зокрема, в питаннях про походження релігії, суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, психологічні особливості релігійної свідомості тощо. Тому, не збиваючись на пусте заперечення цієї та інших форм вільнодумства, необхідно творчо усвідомити сутність та евристичну цінність їхнього понятійно-категоріального виразу.

Не з'ясовуючи зміст інших категорій та понять про релігію та вільнодумство, відзначимо, що всі вони, функціонуючи в єдиній системі академічного релігієзнавства, акумулюють знання найбільш істотного у відношенні "людина – релігія – світ". Тим самим вони виконують важливу світоглядно-методологічну функцію, не лише орієнтуючи людину в лабіринті практично-духовного входження в світ, а й у розумінні тих складних і життєво важливих суспільних явищ, які так чи інакше інтеріоризовані в релігії і вільнодумстві. Зауважимо, нарешті, що понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства не є застиглою й довершеною системою, якимось "ключиком", що відкриває таємниці релігійного досвіду та вільнодумчого духу. Цей апарат ще перебуває в становленні. Він вимагає творчого підходу й збагачення через подальше вивчення релігії та вільнодумства як суспільно-історичних феноменів.

4. Герменевтичний аспект релігієзнавства

В наш час актуальним є включення герменевтики в контекст релігієзнавчих досліджень. Однак йдеться не про герменевтичне релігієзнавство

як одне з самостійних дисциплінарних утворень, а про герменевтичний аспект релігієзнавства. Під поняттям "герменевтичний аспект релігієзнавства" ми розуміємо включення, вписування власне герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал.

Перш ніж перейти до понятійної сітки герменевтично зорієнтованого релігієзнавства, зробимо невеликий історичний екскурс і розглянемо функціонування герменевтичних ідей в теологіях і релігійно-філософських концепціях. Для цього насамперед виділимо три етапи маніфестації герменевтичних інтенцій в історичному просторі. Перший пов'язаний з пануванням біблійної герменевтики (умовно IV-XVIII ст.). На цьому етапі герменевтика застосовувалася тільки в контексті тлумачення біблійних текстів. Другий етап (умовно кін. XVIII – поч. XX ст.) характеризується розчиненням біблійної герменевтики в гуманітарних, здебільшого у філологічних та історичних науках. На цьому етапі спостерігається навіть тимчасове припинення функціонування феномена біблійної герменевтики, зокрема, в європейській традиції. Проте вже на третьому етапі (умовно 20-ті рр. XX ст. – нинішній час) завдяки посиленому застосуванню герменевтичного інструментарію, переважно у протестантських теологіях екзистенційної орієнтації, біблійна герменевтика знову відновлюється, причому кардинально. Біблійні тексти (і в цьому полягає характерна особливість третього етапу) інтерпретуються крізь призму екзистенційного світосприйняття.

Отже, функціонування герменевтичних понять, ідей, принципів у контексті релігійної традиції пов'язане з еволюцією предмета біблійної герменевтики. До речі, біблійна герменевтика в релігійній традиції розглядалась як вчення про істинне тлумачення текстів Святого Письма. Так, у працях відомого російського православного богослова та історика XIX ст. архімандрита Макарія (Булгакова) знаходимо таке визначення герменевтики: "Вона (герменевтика – авт.) викладає правила того, як пізнати і з'ясувати істинний смисл Святого Письма".[29] Тож завдання біблійної герменевтики богословам уявлялись переважно як розуміння окремостей, частин щодо цілого, що ним є канон.

Вперше герменевтична проблема в контексті християнської традиції була поставлена ще Орігеном в його четвертій книзі "Про начала". Йшлось про найпростіше герменевтичне питання, суть якого можна висловити у такій формі: "Скільки смислів у слові?" Хоч сам Оріген належав до прихильників багатозначного витлумачення змісту, але вважав, що "внутрішній смисл, як смисл божественний, відкривається нам лише завдяки благодаті".[30]

Нову сторінку в освоєнні герменевтичного арсеналу відкриває Августин

[29] Макарий, архимандрит. Введение в православное богословие. – СПб, 1847. – С.644.
[30] Сочинения Оригена, учителя Александрийского. – Рига, 1936. – С. 281.

Аврелій. Його "De doctrina christiana" по праву може слугувати за посібник з біблійної герменевтики. Саме від часів Августина за біблійною герменевтикою закріпилось тлумачення її як сукупності правил і понять, що застосовуються для пошуку дійсного смислу Святого Письма. До герменевтичного здобутку Августина треба віднести його вчення про речі та про знаки, про необхідність їх відрізняти. На думку богослова, будь-яке вчення можна віднести до речей чи до знаків. При цьому досліджувати речі можна тільки завдяки вивченню знаків. Видатний мислитель порушив також проблему, доволі важливу для майбутнього герменевтики. Йдеться про розуміння переходу від знаку до значення. Щоправда, за Августином, розуміння досягається через освоєння церковної догматики, а в кінцевому підсумку "богонатхненність Письма вимагає і богонатхненності читача". Він наполягав на визнанні за смислом слова одного-єдиного значення. За влучним висловом Г.Шпета, в Августина "проблема розуміння знищується, не будучи ще як слід поставленою".[31] Проте саме підняття цього питання стало визначальним чинником подальшого розгортання герменевтичних концепцій.

На відміну від Августина представники Реформації відмовились від традиційного розуміння Святого Письма, що за своєю суттю означало апеляцію до авторитету. Вони висунули принцип тлумачення тексту Біблії з огляду на сам текст. У протестантській теології часів Реформації релігійна герменевтика набуває істотно нового значення. В цьому контексті необхідно відзначити герменевтичні розвідки відомого ідеолога і теоретика протестантизму Флаціуса Іллірійського (XVI ст.), котрий започаткував розробку нових герменевтичних принципів. Йдеться насамперед про принцип контекстуального тлумачення, що вимагає при дослідженні тексту брати до уваги контекст. Це ставило смисл у залежність від контексту. У такий спосіб проблема багатозначності, для вирішення котрої святі отці доклали чимало зусиль, втрачала свою гостроту. Принцип теологічних розвідок Флаціуса в подальшому став відомий як принцип герменевтичного кола. Йшлося про відношення частин тексту до цілого, а цілого тексту до окремих частин. Згідно принципу теологічних розвідок окремі частини цілого повинні були вже сприйматись через їх відношення до цілого. Після Флаціуса теологи стали визнавати наявність єдиного смислу Святого Письма, хоча його тлумачень, залежно від контексту, могло бути безліч. Флаціусу належить також пріоритет у постановці такої важливої герменевтичної проблеми, як відмінності розуміння й інтерпретації.

У теологічній спадщині XVIII ст. помітне місце займали розвідки відомого інтерпретатора Нового Завіту, теолога Йоаніса Ернесті. На його думку, герменевтика має виконувати два завдання – розуміння і, власне, пояснення. З одного боку, вона повинна виявляти смисл, а з іншого – пояснювати його. Саме

[31] Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. – М., 1989. – С. 238.

Ернесті й порушує, хоча у прихованій формі, проблему співвідношення розуміння та пояснення, яка набуває в подальшому особливої гостроти у В.Дільтея. На основі поглибленого вивчення інтерпретацій Нового Завіту Й.Ернесті зробив висновок, що адекватне розуміння Святого Письма змушує визнати відмінності його інтерпретаторів. Іншими словами, будь-яка інтерпретація біблійних текстів є наслідком характеру і рівня знання самого слова й не залежить від Духа Святого. На думку дослідника, слід відмовитись від догматичної єдності канону. Відтак теологічна герменевтика в побудовах Ернесті заходить у логічну безвихідь. За образним висловленням В.Дільтея, "відбувається звільнення тлумачення від догми". Саме праці теолога Й.Ернесті започаткували секуляризацію біблійної герменевтики, її трансформацію в герменевтику історичну. В його розвідках герменевтика набуває рис наукоподібності, перетворюється в окреме питання, що розв'язується вже методами історичних і філологічних наук.

З XVIII ст. розвиток герменевтики здійснюється у двох напрямках - філологічному й теологічному, що не суперечили у своїх методологічних засадах один одному, більше того, подеколи перехрещувались, взаємодоповнювались. Цікаво, що основоположник власне філософської герменевтики відомий німецький теолог і мислитель Фрідріх Шлейєрмахер дійшов до свого відкриття на основі ретельних текстологічних досліджень здебільшого біблійних текстів.

З іменем Ф.Шлейєрмахера пов'язується другий етап власне релігійної герменевтики. Під герменевтикою він розумів мистецтво, завдяки якому існує можливість повторити творчий процес автора тексту, навіть відчути, усвідомити текст краще від авторського його розуміння. Варте уваги також тлумачення Ф.Шлейєрмахером феномена розуміння – важливого компонента людського спілкування в широкому значенні цього слова. На його думку герменевтика є допоміжною дисципліною, котру можна застосовувати не лише для дослідження текстів Біблії, а й для вивчення текстів різного змістовного спрямування. По суті, саме у Ф.Шлейєрмахера рельєфно простежується тенденція до становлення герменевтики як універсальної методології з претензією на розв'язання філософських проблем. Релігійна герменевтика у нього неначе розчиняється в універсальності. Відомим представником цього етапу філософської герменевтики був також німецький філософ Вільгельм Дільтей, що послуговувався герменевтикою як універсальним методом розуміння культури минулого.

Зосередимось тепер безпосередньо на аналізі третього, сучасного етапу еволюції герменевтичних принципів у релігієзнавчих пошуках, який має теологічний відтінок. Йдеться про так звану екзистенційну герменевтику, репрезентовану працями відомих діячів протестантської думки Рудольфом Бультманом, Ернстом Фуксом і Герхардом Ебелінгом. Насамперед відзначимо ті

загальні особливості, які характеризують специфіку теологічної герменевтики XX ст. Ними є:

– тісний зв'язок теологічної герменевтики з філософською герменевтикою. Джерелом герменевтичних ідей теологів Е.Фукса і Г.Ебелінга служили теоретичні викладки пізнього М.Хайдеггера. Р.Бультмана, безперечно, зазнав значного впливу з боку філософського екзистенціалізму, хоча в герменевтичних пошуках опирався на герменевтичний потенціал Хайдеггера і здобуток марбургського неокантіанства;

– об'єкт дослідження залишається незмінним, традиційним. Ним є біблійні тексти;

– герменевтичним дослідженням властива антиеволюційність, антиісторизм у змістовному наповненні інтерпретацій.

Як приклад герменевтично орієнтованої теології, розглянемо теорію деміфологізації Р.Бультмана, викладену в книзі "Новий Завіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя". На думку Р.Бультмана, сучасні наукові знання про світ і людину в ньому суперечать міфічним уявленням, які містяться в Біблії, зокрема, в Новому Завіті. Уникнути суперечностей можна не простим відкиданням міфології як такої (позиція ліберальної теології XIX ст.), а шляхом "деміфологізації" християнства. Йдеться про необхідність дати нову інтерпретацію біблійних текстів. А це означає, що те "міфічне вбрання, в яке вдягнуте християнство", зовсім не відповідає його сутності. Воно є лише засобом його подання, зумовленим особливостями епохи формування Біблії. За Р.Бультманом, завдання дослідника полягає у виявленні за "міфічним вбранням" його глибокого змісту, його іманентного начала. "Потрібно, – пише богослов, – екзистенційно інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Завіту".[32] Цей глибокий зміст християнського вчення є його Kerygma. Основним смислом екзистенціалу "керигма" є, власне, сутність християнського благовістя, що має нормативну цінність для всіх часів і народів, незалежно від історичного способу її вираження. Керигму, або глибинний зміст благовістя, людина може осягнути лише завдяки вірі в події, пов'язані з життям і діяльністю Ісуса Христа. Віра, за Р.Бультманом, не визнання істинності постулатів Символу віри, не містичне злиття душі з Абсолютом. Це подія зустрічі, з якої виникає особистісне ставлення до Бога, і саме це ставлення. Це віра у "подію Христа", віра у вирішальне есхатологічне діяння Бога, сповіщене керигмою. Отже, на думку теолога, віра в Ісуса означає віру в його присутність у слові "благовістя", у керигмі; віру в те, що слово "керигма" є Його словом. Так в теології набуває чинності новий екзистенціал – "подія".

При розгляді "теорії деміфологізації" Р.Бультмана особливе значення

[32] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. философии. – 1992. – № 11. – С. 96.

надається змісту інтерпретації, що уявляється йому своєрідною діалектичною операцією з виявленням глибинної екзистенційної суті, пов'язаної з існуванням Христа. Проте цю операцію не варто зводити до раціонального поступу "зняття" (Aufebung), на кшталт гегелівського. Іншими словами, об'єктивна і загальноприйнята інтерпретація Біблії неможлива, бо людина підходить до релігії з певною особистісною установкою, її віра завжди є прилученням до екзистенційної суб'єктивності. Цим зумовлене і саме тлумачення "розуміння", що мислиться суб'єктивною прилученістю, а не рефлексією.

В руслі бультманівської концепції розглядав герменевтику й німецький теолог Ернст Фукс у книзі "Граматика віри". В його герменевтичних розвідках визначальним поняттям є "повідомлення", зокрема про повідомлення благовістя від Христа. На думку Е.Фукса, завдання людини при тлумаченні благовістя полягає не тільки в тому, щоб "схопити" Слово, вислухати Його, а також у пошуку відповідного слова Христу. Йдеться про мову віри, що є обов'язковим елементом процесу розуміння. Е.Фукс надає велике значення Слову. Воно є пріоритетним у біблійному тексті, бо є подією мови. Подібні міркування мав німецький теолог Г.Ебелінг.

Отже, Р.Бультман, Е.Фукс і Г.Ебелінг, по суті, відтворили біблійну герменевтику, розглянувши її екзистенційно. Серед інших відомих теологів, що в своїх дослідженнях широко використовували герменевтичний метод, необхідно згадати представників католицької думки К.Ранера і Е.Корета.

Цей екскурс в історію проникнення герменевтичних інтуїцій, ідей, принципів у богословські концепції служить основою для побудови, реконструкції уявної моделі "герменевтичного аспекту релігієзнавства". На нашу думку, на описовому рівні схоплення герменевтики в релігієзнавстві слід розглянути понятійний герменевтичний апарат на релігієзнавчому ґрунті, а також торкнутись деяких закономірностей, що випливатимуть із запропонованої схеми.

Спочатку трохи про гіпотетичну реконструкцію понятійного апарату. Згідно з духом герменевтики, тут доцільно виділити два понятійні ряди: перший пов'язаний із становленням смислів релігійних феноменів і з осягненням смислу феномена релігії як безпосереднього об'єкта вивчення; другий пов'язаний із можливими інтерпретаціями, орієнтованими на розуміння загального смислу релігійних феноменів і їх смислових відтінків. Іншими словами, такі основоположні поняття релігієзнавства, як "релігія", "Бог", "людина", "сакральне", "релігійне почуття", "Біблія" тощо мають входити як предикати в обсяг суб'єкта поняття "смисл". Відповідно, всі вищеназвані основоположні поняття повинні служити об'єктами для найрізноманітніших "інтерпретацій". При цьому родові поняття "смисл" та "інтерпретація" вихідною категорією мають поняття "розуміння", що, в свою чергу, може тлумачитись із психологічних, методологічних, культурно-історичних і навіть онтологічних

позицій. Найбільш плідним для майбутнього герменевтики (в руслі релігійної традиції) є, на нашу думку, осягнення процесу розуміння як своєрідного хитання між досягнутим на рівні тлумачення і прийнятим на рівні віри.

Таке тлумачення процесу розуміння наводить П.Рікьор у творі "Конфлікт інтерпретацій". На його думку, "розуміння Святого Письма вимагає не відмови від розуму в ім'я віри, а "віруючого розуму".[33] Звернувшись до діалектики, можна розвинути думку П.Рікьора: розуміти можна тільки тоді, коли щось некритично сприймається на віру, а віра, в свою чергу, можлива лише при наявності умови, за якою її зміст певним чином розуміється. Подібне тлумачення розуміння створює неабиякі труднощі для побудови системи категорій релігієзнавства, бо тоді кожна з категорій повинна містити в своїй глибинній сутності елемент кореляції між розумінням і вірою. З огляду на це, пропонуємо розглянути на основі тлумачення розуміння як пізнавального акту осмислення чого-небудь один з можливих варіантів окреслення понять релігієзнавства.

За приклад розуміння однієї з категорій герменевтично забарвленого релігієзнавства візьмемо універсальний герменевтичний ключ – "феномен Біблії". Це важливо, бо тлумачення біблійних текстів було й залишається основним завданням релігійно орієнтованої герменевтики. Йдеться про "смисл" Біблії, зокрема, про те, що розуміється під Біблією. Відповідно до історичного поступу біблійної герменевтики можна визначити три підходи до розуміння феномена Біблії. Перший підхід – традиційний, що становив суть першого етапу, коли Біблія тлумачилась як "Богом відкрита істина", Богом натхненне Письмо. Другий підхід – історичний – витлумачує Біблію як джерело історичних фактів, повідомлень, свідчень тощо. Він домінував на другому етапі розвитку герменевтики в релігійній традиції. Третій підхід – екзистенційний – акцентує увагу на тому, що Біблія може сказати, повідомити людині. Яскравий приклад такого витлумачення Біблії – "теорія деміфологізації" Р.Бультмана. Екзистенційний підхід актуалізує такі поняття, екзистенціали, як подія, благовістя (керигма), ситуація, співпереживання тощо. Перераховані підходи до Біблії, з одного боку, не є абсолютними для кожного етапу, а з іншого, далеко не вичерпують всієї повноти смислових відтінків у процесі осягнення феномена Біблії. Вони були найвпливовішими на окремих етапах еволюції біблійної герменевтики.

Тепер поговоримо про "інтерпретації" Біблії. Спробуємо розкрити феномен "книги книг" на рівні другого понятійного ряду, що має родове поняття інтерпретація. Безліч інтерпретацій Біблії можна акумулювати в такі основні аспекти, як алегоричне й буквальне (граматичне і історичне) витлумачення. Якщо витоки алегоричного тлумачення сягають Александрійської богословської

[33] Ricoeur P. Le conflict des interpretations. Essais d'hermeneutigue. – Paris, 1969. – P.388.

школи (I-II ст.), то корені буквального бачимо в традиції Антіохійської богословської школи (III ст.), найвизначнішим представником якої був Іван Златоуст. Отже, йдеться про так звану дискусію аналогістів і аномалістів. Деякі богослови минулого і сьогодення наполягають на доцільності виділяти у самому алегоричному витлумаченні кілька більш глибоких (мається на увазі – містичних) смислів. Взявши до уваги принцип контекстуальності, ми знехтуємо питанням багатозначності смислових відтінків.

"Керигматична герменевтика" Р.Бультмана служить основою вичленування ще й так званого екзистенційного підходу до інтерпретації Біблії. Тобто доцільно виділяти інтерпретації біблійних текстів, що склались у певну історичну епоху, і інтерпретації самих інтерпретаторів, тобто повідомлення, що хотіли передати в начебто незалежних інтерпретаціях текстів їх автори. Іншими словами, теолог пропонує розширити горизонт інтерпретацій. При цьому виникає потреба пошуку істинного смислу інтерпретацій. Він, за Р.Бультманом, полягає у керигмі. Звідси й суть екзистенційного аспекту інтерпретації: віднайти первісну, глибинну сутність якогось феномена, зокрема, феномена Біблії.

Проте зробимо невеличке зауваження: постійна дилема "істинність-неістинність" в герменевтиці не працює. Для герменевтики (в тому числі й релігійно забарвленої) головним є поняття автентичності, що зумовлює глибинну відповідність тексту, достеменно, іманентність йому. Тож замість істини в ній слід використовувати автентичність. Інша справа: що є критерієм автентичності? Розмірковуючи далі, запитаємо: "Може таким критерієм бути авторитет, чи ні?" Проте це питання належить вже до царини метатеорії герменевтики, тобто входить в аспект розгляду філософської герменевтики.

Тепер спробуємо повторити попередню процедуру герменевтичного осмислення поняття "релігія". Для цього за родове поняття візьмемо "феномен" релігії й розглянемо його з герменевтичних позицій. Зазначимо, що під феноменом в нашому випадку слід розуміти поняття однопорядкове, співвідносне з поняттям "сутність", але протилежне йому, тобто перебуваюче у протиставленні до сутності. Насамперед підведемо це поняття до підмету першого понятійного ряду, тобто спробуємо осягнути "смисл" релігії.

З безлічі спроб осмислення цього феномену з різноманітних світоглядних і методологічних позицій можна виділити, принаймні, три підходи до розуміння змісту релігії. Перший стверджує апеляцію до авторитету, коли релігія мислиться як "благовістя", одкровення, своєрідна апологія можливостей, продукт трансцендентного. Звідси й предикати "авторитетного" тлумачення релігії – поняття "Бог", трансцендентне, сакральне тощо. Цей підхід домінував на першому етапі становлення релігійної герменевтики, хоча його прояви характерні і для концепцій бультманівської орієнтації і навіть для феноменологічної філософії релігії.

Другий підхід розглядає релігію як важливий продукт духовного життя

людства, осмислює її як соціальний феномен. Висновки послідовників цього підходу (переважно в позитивістськи орієнтованих концепціях) характеризуються зведенням неосяжного феномена релігії до розгляду її як суто історичного продукту, зумовленого розвитком певного соціального фактора. Такий підхід був провідним на другому етапі становлення релігійної герменевтики. На рівні цього підходу осмислення відбувається за наявності понять "релігійна свідомість", "релігійна діяльність", "релігійні відношення", "релігійні інститути" тощо.

Третій підхід виявляється в осмисленні релігії як ставлення людини до Бога. В такому тлумаченні акцент необхідно ставити не стільки на терміні "людина", а на зв'язці "ставлення", що полягає в постійному прагненні людини стати Особистістю шляхом, здебільшого, богоуподібнення. Звідси й умовна назва цього підходу до осмислення релігії – особистісний. До речі, його перші витоки витлумачення феномена релігії сягають ще Августина, в розумінні котрого релігія виступала засобом зв'язку Бога з занепалою людиною. Прояви особистісного підходу до осмислення релігії характерні всім етапам становлення релігійної герменевтики. Подібне тлумачення, в свою чергу, потребує з'ясування змісту таких основоположних понять, як "Бог", "людина", котра відчуває, мислить і діє, й ідея безсмертя.

Тепер мусимо ще осягнути феномен релігії на рівні інтерпретації, тобто на рівні другого понятійного ряду. Відповідно до смислових відтінків феномена "релігія" можна вичленити безпосередні інтерпретації цього феномена. Звідси, в світлі "авторитетного" витлумачення релігії можна вичленити такі її визначення: vox dei, релігія як відчуття священного (М.Еліаде, Р.Отто), утвердження трансцендентного (Р.Ейкен), релігія як чистий і благоговійний стан духу, названий благочестям (К.Тіле) тощо. На рівні тлумачення релігії як соціального феномена функціонують такі інтерпретації її: релігія є засіб об'єднання і зв'язку людей суспільстві (О.Конт), релігія як сакралізація цінностей і тих соціальних зв'язків, які зумовлюють цілісність соціальних груп (Е.Дюркгейм) тощо. У світлі екзистенційного підходу до релігії також можна навести безліч визначень, а саме: релігія як продукт взаємовідношення "Я" і "Ти" (С.К'єркегор), релігія як особистісне переживання, сукупність почуттів, дій і досвіду окремої людини В.Джемс), релігія як життя у спілкуванні з Богом (С.Франк), як зустріч індивідуума з Богом (К.Барт) тощо. При цьому слід зауважити особливості визначень релігії різними інтерпретаторами.

Осмислення релігії на рівні інтерпретацій потребує враховування таких принципів, як контекстуальність та історичність. Для прикладу співставимо трактування релігії як відчуття сакрального М.Еліаде, подану в капітальному дослідженні "Історія релігійних ідей", та у викладі в середньовічних трактатах. Акцентуємо увагу на тлумаченні самого терміна "сакральне". Для М.Еліаде сакральне має трансісторичну природу, при визначенні якого необхідно

користуватися поняттям ієрофанії. На думку дослідника, сакральне відкриває себе як абсолютну реальність виключно через історичну різноманітність своїх проявів – ієрофаній. В середньовічних трактатах і суммах "відчуття сакрального" співвідноситься з Божественним, трансцендентним й антитезою має профанне (мирське). Відповідно, природа сакрального абсолютно не має нічого спільного з природою світу необхідностей. Саме тому тлумачення релігії як відчуття священного, сакрального в контексті середньовіччя істотно відрізняється від таких самих за формою тлумачень М.Еліаде.

Ми продемонстрували лише ескіз побудови одного з можливих варіантів герменевтичного прочитання релігієзнавства.

З огляду на сказане, зробимо такі висновки:

1. "герменевтичне релігієзнавство" як окрему дисципліну науки про релігію неможливо осмислити, застосовуючи герменевтичний інструментарій через функціонування принципу плюралістичності у тлумаченні основоположних понять релігієзнавства;

2. "герменевтичне релігієзнавство" існує лише як методологія. Йдеться про включення, вписування герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал, тому доцільніше говорити про функціонування в методологічному відношенні "герменевтичного аспекту" релігієзнавства;

3. методологічно плідним є виділення двох понятійних рядів герменевтично орієнтованого релігієзнавства, а саме: понятійного ряду, пов'язаного з з'ясуванням смислів релігійних феноменів, і понятійного ряду, пов'язаного з наявністю можливих інтерпретацій, що розкривають загальний зміст релігійних феноменів і їх смислові відтінки.

5. Релігієзнавство і теологія

Вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії і теології (або богослов'я). Останні терміни тут вживаємо як однозначні. Історично склалося так, що термін "теологія" вживають характеризуючи богословські теорії католицизму та протестантизму, а "богослов'я" – для означення таких теорій православ'я.

Актуальність дослідження співвіднесення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежувати їх предметні сфери, а й конкретними практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларовану законом світськість освітнього процесу (релігієзнавчу освіту в школах і вузах) дехто прагне підмінити богослов'ям, перекладає викладання релігієзнавчих дисциплін на служителів культу, проповідників деяких

християнських конфесій. Проблемною є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і релігієзнавства, зокрема, богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії. Адже вживаний нами термін "релігієзнавство" подеколи не знаходить еквіваленту в прийнятій в інших країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Перш за все з'ясуємо, що відрізняє теологію від релігієзнавства, розкриємо основні її особливості, стисло опишемо процес становлення й зміни її предметної сфери. Зауважимо, що термін "теологія" не відповідає тому змісту, що вкладають в нього самі богослови. Сутність Бога непізнаванна. Тож на відміну від інших наук, які своїм предметом мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, має за безпосередній предмет Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречно замість терміну "теологія" (слово про Бога) вживати термін "теологлогія" (слово про слово Боже).

Історія терміну "теологія" сягає часів Стародавньої Греції. З самого початку він не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами називали тих, хто складав або повідомляв оповіді про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь змісту міфів у храмі. У Платона – це люди, що розробляють теологію в епосі чи трагедії. Теологами також називали "збирачів" і систематизаторів міфів, а особливо генеалогій язичницьких богів (по типу "Теології" Гасіода). Зрозуміло, що така теологія не обов'язково мала форму віровчення. Її могла характеризувати навіть ірелігійність. Саме тому Ціцерон називав теологами вільнодумних послідовників грецького філософа Евгемера (IV ст. до н.е.), котрий, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Враховуючи платонівську критику теології народних і поетичних міфів, вперше термін "теологія" у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вичленовану у своєму вченні "вищу споглядальну науку", котрою є спекулятивна "перша філософія", або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, "певну сутність", вічну, нерухому й відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин.[34] Характерним є те, що Бог Аристотеля, за своїми ознаками був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції і ще не мав якихось зв'язків з релігією. Бог виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита, який використав теологію Аристотеля як складову своєї філософії. Більше того, католицька Церква термін "теологія" навіть не допускала у свій вжиток, вважаючи, що богословами

[34] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – Т.1.– М., 1976.– С. 285.

можуть бути лише служителі культу інших релігій. Вона різко засудила свого теолога П.Абеляра (1079-1142 рр.) за те, що він запропонував слово "теологія" використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви.[35] Католицька Церква взагалі тривалий час відмовлялася від філософії через переконання в перевазі віри над "діалектичним хитроплетивом розуму".

Не дивлячись на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростав. Усвідомлюючи прірву, що існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, "божественні істини" й набуті знання.[36] Втім перспектива відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставала. Натомість всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманація Божественної волі, а мислення – як наслідок Божого озаріння, тож їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що грунтується на розумі (філософія), усвідомив Фома Аквінський (1226-1274 рр.). Філософія в нього є необхідною, але підпорядкованою наукою, бо вона опосередковано (через пізнання природного порядку буття) веде до Бога, є компонентом метафізичного обґрунтування Бога. Пряму ж вість про Бога, на думку Аквіната, розум не дає. Він може допомогти осягнути буття, раціональну сутність людини, проте розум неспроможний вирішити дилему вічності чи тимчасовості світу, зрозуміти істину, що благо людини втрачене нею при гріхопадінні, що Бог Всесвіту є Бог християнської віри тощо. Все це дається через одкровення. Оскільки "царство благодаті" знаходиться над земним світом, то теологічне мислення підноситися над філософським пізнанням.

Отже, філософія й теологія в Фоми Аквінського не примиряються, а підпорядковуються одна одній відповідно до міри їх досконалості. Насамкінець своїх розмірковувань Аквінат підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Хоч термін "теологія", починаючи з праць Генріха Гентського (XIII ст.), й закріплюється у звичному для нас розумінні остаточно, але томізм з його дихотомією метафізичного й одкровенного залишає ще на кілька століть предмет для гострих філософсько-теологічних дискусій.

Оскільки стимули у розвитку християнського віровчення спочатку мали

---

[35] Абеляр П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1959. – С. 95-105.

[36] Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991.

швидше практично-нормативний, ніж інтелектуальний характер, то трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології в історії європейської думки була надто повільною. Проте рефлексія, що розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а подеколи й протиставлення у XVIII-XIX ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. В цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, Церква набула розвинутих інституційних форм, також відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.[37]

Етимологія слова "теологія" (гр. theos – Бог і logos – слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звертав увагу відомий протестантський теолог Пауль Тілліх. Він поділяв поняття "теологія" на два елементи: "першим є theos, бог, що дещо про себе повідомляє, стихія одкровення; другим елементом є logos, розумне слово про те, що повідомляє Бог у своєму освідченні".[38]

Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній надраціональне одкровення і його раціоналістичний аналіз. Співвідношення позалогічного "Бога" і логічного "слова" про нього в структурі богослов'я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двоярусність іудео-елліністської культурної традиції Середземномор'я.[39] Якщо на нижньому ярусі містяться філософські розмірковування про Всевишнього як сутність, першопричину і мету існуючого (саме цей ярус Аристотель назвав у своєму вченні теологією), то на вищому – такі істини одкровення, що недоступні розуму і Бог подає їх у своєму слові.

Враховуючи цю полярність теології і прагнучи упорядкувати й класифікувати різноманіття людських знань, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141 рр.) виділяв мирську, світську (theologia mundana) й божественну (theologia divina) теології. Якщо світська є найвищою серед умоглядних філософських дисциплін, то божественна – одкровенням Бога, втіленим у логосі й таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (theologia naturalisi) і надприродну (theologia revelata). Спільним для них є те, що предметом своєї рефлексії вони мають справу Бога, його слово, а не безпосередньо Бога. Якщо природна теологія пізнає Бога за його натуральним творінням, природним одкровенням, що потребує необхідного включення в це осягнення розуму (через що, до речі, її не сприймають протестантські богослови), то надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його одкровення, його "Святого слова". А оскільки сутність догматів Святого Письма

[37] Бачинський О. Короткий виклад богослов'я догматичного. – Львів, 1898.
[38] Eranos - Jahrbuch. – 1954. – Bd. 23. – S. 251.
[39] Див.: Аверинцев С. Теология // Философ. энциклопедия. – Т. 5. – М., 1970. – С. 201.

недоступна людському розуму, то розум тут відіграє функцію систематизації основних положень надприродного одкровення, переведення їх символічного змісту на мову людського життя.

Саме цю теологію християнські ідеологи розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже "Бог, згідно їх тверджень, у своїй доброті й мудрості зійшов, щоб самому відкритися і відкрити таємницю своєї волі. Це одкровення нині здійснюється планомірно у справах і словах, що внутрішньо пов'язані одне з одним. Діяння, що здійснені Богом в історії спасіння, відкривають вчення і зміцнюють його, а слова проголошують діяння і розкривають приховану в них таємницю".[40]

Відношення між природною і надприродною теологіями в християнському віровченні осмислюється в контексті антиномії природи й благодаті. Саме тому деякі конфесії, в тому числі католицька і православна, виходячи з свого розуміння ролі апостолів, своєї церковної історії і традиції, відносяться до предмету теології і Святе Сказання, що є об'єктом богословських дискусій. "Свята теологія, – говориться в "Догматичній Конституції" про божественне одкровення, прийнятій Другим Ватиканським Собором, – ґрунтується на взятому у єдності із Святим Сказанням писаному слові Бога, як на своєму незмінному фундаменті, з якого вона набирається сили й постійно оновлює себе. Вона в світлі віри вивчає всю істину, що знаходиться в таємниці Христа. Але Святе Письмо утримує Слово Боже, тому вивчення його має бути водночас душею Святої Теології".[41]

Теологія є наукою про Слово Боже, тому вона, природно, передбачає визначення особливостей Слова Божого і надприродної теології. Насамперед слід врахувати відмінність у їх творінні. Якщо Святе Письмо є божественним одкровенням, то теологія, як твердять богослови, є продуктом людського мислення, раціональною систематизацією супрораціональних положень. "Через надприродне одкровення, – говориться у "Догматичній конституції", – Бог побажав розкрити й повідомити Самого Себе і свої вічні установлення для спасіння людей, щоб в такий спосіб дати їм можливість бути причетними до божественних скарбів, які далеко перевищують пізнавальні можливості людського духу".[42] Якщо Одкровення Боже стоїть вище пізнавальних можливостей людини, утримує в собі незмінні й абсолютні істини, то істини теології, як людські міркування, мають відносний характер, постійно збагачуються, подеколи й поновлюються богословською наукою.

Порівнюючи одкровення і теологію, не можна не згадати судження "віра,

---

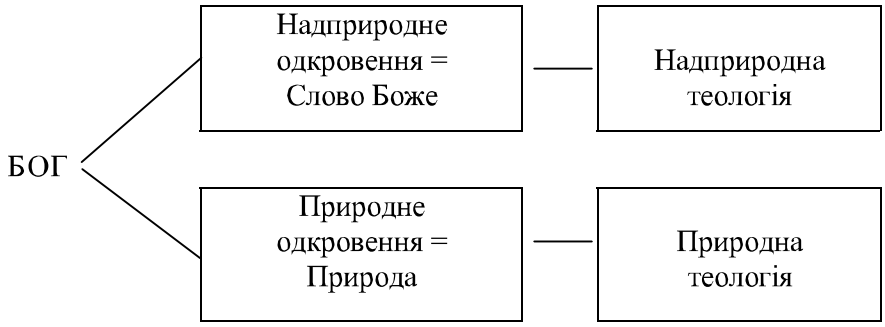
[40] Катехизис. – К., 1991. – С. 53.

[41] Догматическая Конституция "О божественном Откровении" // Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 17.

[42] Там само. – С. 5.

в яку вірять" і "віра, за допомогою якої вірять". Під останньою розуміють здатність людини осягати потаємний зміст. Г.Габинський зауважує, що "розум згідно з релігійними принципами повністю відіграє підпорядковану роль щодо віри навіть у тій сфері релігійної свідомості, яка належить до його концептуальної сфери, тобто теології".[43]

Все вище сказане про теологію, її особливості і структуру дає можливість вибудувати таку схему:



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі? Чи має воно право при наявності двох видів теологій на якийсь самостійний статус, взагалі на існування як окрема сфера пізнання? В чому його відмінності від теології, якщо воно все-таки конституюється як окрема сфера?

Насамперед зауважимо, що як і будь-яка інша галузь наукового пізнання, релігієзнавство, в якій би формі воно не виступало – богословській чи світській, не визнає абсолютної усталеності якихось знань. Від теології воно відрізняється тим, що вбачає своє покликання в здобутті нового знання про релігію. Тому елемент віри присутній в ньому як принцип, а не як інструмент осягнення. Раціональному в релігієзнавстві відводиться провідне місце. Всі його положення обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. В цьому відмінність релігієзнавства від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності й чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно завмерло часово й просторово. Основним для нього є Бог в контексті його функціонування. У богослов'ї, якщо й існують люди, суспільство взагалі, природне середовище, то лише як сфера діяльності Бога, прояв його промислу, зафіксованого в оповідях Священних книг. Тому богослов'я є вужчим за предметом своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова. Релігієзнавство, як свідчить етимологія цього слова, вивчає релігію як багатофункціональний феномен, і вже в контексті цього вивчення

[43] Габинский Г. Теология и чудо. – М., 1978. – С. 18.

акцентує увагу на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно застосовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання. Це дає йому можливість проникати в сутність релігійних процесів, а не залишатися на поверхні явищ.

Проте співвідношення академічного й богословського релігієзнавства з теологією не однозначне. Академічне, тобто світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніші. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та ж сама теологія. З такими висновками не можна погодитися через кілька причин: по-перше, якщо для теології релігія є предметом опису, а то й інтенції, то для релігієзнавства, в тому числі й богословського, воно є предметом дослідження, аналізу. Звернімося тут до відомої "Історії релігії" Олександра Меня. Вона, за словами самого автора, є "свого роду спробою релігійно-філософського й історичного синтезу".[44] Дослідник інколи, щоб зрозуміти сутність тієї чи іншої релігії, так проникав у саму суть її віровчення, навіть певною мірою ототожнював себе з її сповідниками, що його, здається, можна було навіть запідозрити в певній апології цієї конфесії. Якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статиці, переносить досліджувані події й процеси у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним, своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятитрьохрічного життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возноситься на небо. Тим часом у того ж самого О.Меня історія релігій постає як "потік рік і річечок, що несуть свої води в океан Нового Завіту". "Хоч у християнстві і завершився тривалий всесвітньо-історичний процес релігійних шукань людства, але "закваска Євангелій", – зауважує церковний історик, – тільки почала свою перетворювальну дію".[45]

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Теологія, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, вивчає природу релігії, її історію, взаємозв'язки, взаємовпливи, функціональність. При цьому широко користується методами структурно-функціонального аналізу, абстрагування, порівняння, аналізу й синтезу, індукції й дедукції. Академічне релігієзнавство хоча й вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу жодній з них.

Претендуючи на роль якоїсь метанауки, метатеорії, теологія певною мірою

[44] Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т. 1. – С. 11.
[45] Там само. – С. 9-11.

знецінює релігієзнавчі пошуки, а їх неповноту, неоднозначність суджень, змінюваність оцінок навіть видає за підтвердження недосконалості релігієзнавчої інформативності. Більше того, претендуючи на абсолютну достовірність у вирішенні смисложиттєвих проблем і на світовідносну функцію в культурі, теологія в такий спосіб претендує на предмет і функції філософії, хоч її інтелектуальна респектабельність і значущість у системі культури залежать від того, як широко вона використовує для своїх потреб теоретичний і методологічний арсенал філософії.

Дуалізм природного і надприродного є основною характерною ознакою релігійної картини світу. Проте на відміну від релігієзнавства, що зосереджується на дослідженні релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі, теологія зорієнтована на надприродний світ, форми вияву ним своєї реальності й функціональності щодо світу взагалі й людини зокрема.

Теологія – вчення про Бога, вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, що відрізняє її від богословського релігієзнавства, є прийняття за істину концепції особистісного, абсолютного Бога; визнання того, що знання про Бога можна здобути лише з його "власного слова"; існування теології лише в межах теїзму. Цим пояснюється наявність теологій тільки в трьох чисто теїстичних релігіях – іудаїзмі, християнстві й ісламі.

Якщо теологія функціонує в межах власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (це одна з його функцій) проводить відповідний аналіз природи, змісту, обсягу, форм цих понять і категорій. Адже без цього не можна зрозуміти структуру, функції і специфіку релігійної свідомості.

Релігієзнавство і теологія розрізняються також своїм функціональним призначенням, так би мовити метою своєї наявності. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття. Релігієзнавство (в обох формах свого теоретичного виразу) покликане давати знання про релігію, залучати досягнення науки для пізнання релігійного феномена, що спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії з боку богословських релігієзнавців й ідеологів релігії. Якщо перші, не заперечуючи божественне одкровення, його змісту й авторитету, включають у свої дослідницькі конструкти логічні розмірковування і докази, то ідеологи релігії посилаються при цьому на Святе Письмо, праці "отців" свого конфесійного віровчення, вбачають покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості істин, які виступають у формі догматів у певних релігійних концептуальних теоріях, мають довічний і незмінний зміст і вже явлені Богом у своєму одкровенні. Більше того, теологи кожної конфесії доводять достовірність догматичних установок саме своєї релігійної системи. У

своїй діяльності ідеологи релігії підпорядковуються Церкві, котра орієнтує творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Цього не помітиш, звертаючись до аналізу дослідницької праці релігієзнавців. Вони опосередковано залежні від Церкви, а тому їм властивий широкий спектр суджень з тієї чи іншої проблеми, подекуди навіть специфічний.

На відміну від теології, в релігієзнавстві, навіть богословському, може існувати велика кількість різних течій і шкіл. Якщо одні з релігієзнавців близькі до теології, то інші в дечому розходяться з ним, допускають вільне витлумачення деяких догматів і положень релігії. Чим більше у своїх міркуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше віддаляється у своїх логічних структурах від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. Лише в з'ясуванні проблеми витоків релігії такий дослідник спирається на міфологічну, анімістичну, соціологічну, психологічну, антропологічну, прамонотеїстичну та інші дослідницької концепції.

Різною також є адресованість теології і релігієзнавства (відповідно: для віруючих – як буденного, так і теоретичного рівня релігійності; лише для освічених і мислячих людей – віруючих і невіруючих), методи їх подачі (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. Водночас дехто може поєднувати в теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо хоча б Олександра Меня, Степана Ярмуся, Івана Музичку, котрі є авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я мають також відмінності в структурі. Останнє поділяється на догматичне, основне, моральне, пастирське богослов'я, воно вивчає екзегетику, патристику, літургіку тощо. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожну з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів). Однак не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, до структури релігієзнавства входять філософія релігії, історія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення – феноменологія релігії, культурологія релігії, етнологія релігії, політологія релігії, географія релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх єднає, а звідси – формує думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники не сприймають установ ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухаммеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, що розглядають, – онтологічні, гносеологічні,

антропологічні, морально-етичні тощо, розв'язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства його богословська гілка має рухому відмінність від теології. Англійський філософ Бертран Рассел, аналізуючи зміст філософії Фоми Аквінського, відзначав, що "перш ніж Аквінський починає філософствувати, він уже знає істину: вона повідомлена в католицькому віровченні... Але пошуки аргументів для висновку, що дається завчасно – це не філософія, а система упередженої аргументації".[46]

Конфесійна відмінність трьох головних течій християнства – католицизму, православ'я і протестантизму не знайшла істотного відображення в системі їх богослов'я. Серед богословських дисциплін всі вони мають догматичне богослов'я, моральне богослов'я (моральну теологію), біблійну теологію, пастирське та фундаментальне богослов'я (основне богослов'я, християнська апологетика). В католицизмі є ще й філософське богослов'я. Всі три християнські богословські системи онтологічно грунтуються на одкровенні, а антропологічно – на вірі.

Особливістю католицької теології є підкреслена схоластичність, високий рівень формально-логічної пишномовності, певне абстрагування від земних справ людини. Подолання останнього – "віддалення в некорисну для справи спасіння сферу чистих розмірковувань" – характерне також для православного богослов'я, що займає середню позицію між двома іншими християнськими течіями.

На відміну від католицизму й православ'я, протестантське богослов'я не є соборним і кафолічним, оскільки є своїм для кожної протестантської конфесії і не спирається на загальновизнаний директивний авторитетний богословський центр християнської течії.

Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, характеризують дві водночас взаємопроникаючі та взаємовиключаючі тенденції – обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша користується для обґрунтування християнських догматів раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, втім не може до кінця бути ірраціональною, бо це через суб'єктивізм мислення може призвести до порушення установок про наявність лише однієї істинної релігії – "релігії одкровення". Суперечність між формою теологічних побудов і їх змістом, яка іманентно властива богослов'ю, по-своєму проявляється на різних етапах його розвитку, в різних конфесійних богословських системах. На відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час теологію

[46] Рассел Б. История западной философии. – М., 1959. – С. 481.

ставлять вже поряд з ними, хоча й відзначають певну її специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності положень, потреба в їх доказовості, бо вони повинні сприйматися лише на віру. "Тоді як в інших науках можливим є відкриття нових, раніше невідомих істин, – говориться в курсі лекцій з основного богослов'я, – зміст християнського богослов'я постає незмінним раз і назавжди".[47]

В теології помітно змінюються акценти і орієнтації. Сучасна теїстична думка виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Це сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо раніше це стосувалося переважно філософії, то в наш час – вже й соціології, антропології, психології, історії та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія зазнає глобальної трансформації, що виявляється в зміні її стосунків з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Помітний крен до етичної і соціально значущої проблематики. Це особливо притаманне католицькій і протестантській теологіям, які характеризує подальша диференціація, зміна форм існування. З'явилась соціальна теологія, теологія культури, політична теологія, теологія "смерті Бога", теологія звільнення тощо.

Християнські богослови особливу увагу стали приділяти глобальним проблемам. В центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її унікальності й самобутності, а людство як глобальне структурне утворення, що об'єднує однією долею всіх жителів планети. До проблем, на які звертає увагу християнська глобалістика, богослови відносять припинення гонки озброєнь, захист навколишнього середовища, раціональне використання природних ресурсів, ефективне вирішення енергетичних потреб населення, забезпечення всіх людей продуктами харчування, проведення правильної демографічної політики тощо. До глобальних належить також проблема майбутнього людства. Тобто, до комплексу глобальних проблем богослови відносять все, що характеризує становище людини в світі як вінця Божого творіння, що спрямоване на спасіння її для вічного життя. Богословське розуміння глобальних проблем сучасності має по суті теоцентричний характер, оскільки виступає не лише за підпорядкування людського буття божественному, а й визнає Бога в ролі джерела всіх цінностей, в тому числі й людського життя.

Незважаючи на вказані зміни в структурі й змісті своїх теоретичних побудов, теологія при цьому не відмовляється від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ та її місце в ньому.

---

[47] Основное богословие. Курс лекций. – К., 1952. – С. 7.

Контрольні завдання і запитання

1. Чітко визначіть об'єкт і предмет релігієзнавства.
2. Дайте визначення релігії і вкажіть на обмеженості даного Ф.Енгельсом визначення.
3. Що є основою поділу релігієзнавства на академічне та богословське?
4. Що служить підставою для виокремлення його окремих дисциплінарних утворень?
5. Перерахуйте категоріально-понятійні ряди релігієзнавства?
6. Які існують можливості включення герменевтики в контекст релігієзнавства?
7. Що відрізняє релігієзнавство від теології? Які переорієнтації відбуваються останнім часом в теології?

Тематика рефератів

1. Об'єкт релігієзнавства як науки.
2. Специфіка релігійних символів.
3. Специфіка і змістовне наповнення окремих релігієзнавчих дисциплін.
4. Атеїзм як духовний феномен.
5. Категорія "релігія" в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства.
6. Герменевтичне осмислення поняття "релігія".
7. Межі і риси теології.

Рекомендована література

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
2. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998.
3. Мизов Н. Религиознание: система и същность. – София, 1977.
4. Михаил, архиепископ. Введение в основное богословие. – М., 1995.
5. О'Коллинз. Фундаментальная теология. – СПб., 1993.
6. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996.
7. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.
8. Яблоков И.Н. Религиоведение. – М.,1998.

ТЕМА ІІ
ПРИНЦИПИ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Складовою теоретико-пізнавальною форм дослідження, що об'єднує в собі групи понять і категорій релігієзнавства, синтезує в своєму змісті певні блоки відтворюваних ним закономірностей релігійних процесів, є принципи наукового аналізу цієї специфічної галузі гуманітарного знання. Саме система цих визначальних принципів, норм наукового дослідження становить зміст методології релігієзнавства.

1. Принципи релігієзнавчих досліджень як гносеологічні феномени

Наукові принципи – це особливі гносеологічні феномени. Ми згодні з дослідниками, котрі заперечують їх винятково гносеологічну природу, розглядають принципи як "початок, основу, вихідне положення явищ дійсності та пізнання". Наукові принципи мають об'єктивний зміст, але самі по собі вони є логічним синтезом тривалої пізнавальної діяльності. Їх характерними рисами є загальність, синтетичність, практична зорієнтованість, методологічність у певній системі знання. Принципи акумулюють такі наслідки пізнавального процесу, що гарантують їх обґрунтованість, доказовість, актуальність, цілепокладання. Втім принципи – не лише своєрідний підсумок досліджень, а й вихідний пункт для їх подальшого розвитку. Тому специфіка принципів проявляється насамперед у характері їх методологічних функцій, здатності бути засобом організації й орієнтування пізнавального процесу й ставити певні вимоги до пізнаючого суб'єкта. Таку функціональність принципів забезпечує наявність в їх змісті у знятому вигляді здобутків наукового пізнання в цілому чи його певного різновиду.

Сучасна наукова методологія виступає як методологія кількох рівнів пізнавальних принципів, кожний із яких водночас включає в себе певну логічно й змістовно взаємопов'язану сукупність їх. Розглядати різні підходи до виділення цих рівнів ми не будемо. Зауважимо лише, що система рівнів, їхні зв'язки мають бути динамічними, взаємопроникаючими, взаємодоповнюючими. Ми визнаємо поділ принципів на конкретно-наукові й загальнонаукові: останні виконують свої евристичні функції лише за умови власного трансформування відповідно до специфіки досліджуваного об'єкта. Якого б рівня не були наукові принципи, вони функціонують тільки в певній цілісній системі знання, що зумовлює різноманітність їх модифікацій. Характерним є те, що в процесі конкретного пізнавального функціонування загальнонаукові принципи спеціалізуються,

орієнтуються на конкретну сферу наукового пошуку. Водночас відбувається й процес збагачення конкретно-наукових принципів загальнонауковим змістом, а через них – здобутком інших наукових сфер.

Як і будь-яка розвинута наукова система, релігієзнавство має в своїй структурі принципи, що є вихідним пунктом розвитку всієї дисциплінарної системи знань. Найбільш фундаментальними в релігієзнавчому пошуку є принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності, що визначають специфіку функціонування решти принципів релігієзнавчої методології, взагалі весь зміст релігієзнавчої системи. Вичленування вихідних принципів, "початків" релігієзнавчого пізнавального процесу, не применшує наукового й світоглядного значення решти принципів, утримуючих в собі в більш визначеній формі зміст конкретно-наукового пізнання, значущість всього категоріально-понятійного апарату релігієзнавства. Кількість початкових принципів зумовлена їх інформативною наповненістю, багатством і характером змісту, функціональною значущістю методологічних установок. Вихідні принципи логічно не суперечать один одному, а навпаки взаємодоповнюють, разом охоплюють собою всю сферу наукового осягнення релігії. Коли вони включаються в функціонуючу систему релігієзнавства, їх загальнонаукова визначеність набирає конкретно-наукового змісту, діє як конкретна заданість.

Загальнонаукові принципи знаходять в релігієзнавчій теорії свою конкретизацію у споріднених з ними спеціалізованих наукових принципах. Внаслідок цього формуються своєрідні "блоки принципів", навколо яких групуються ідентифіковані з ними релігієзнавчі поняття та категорії. Останні завдяки своїй поліфункціональності й широкій змістовній наповненості можуть входити в декілька "блоків принципів". Саме такий підхід, зауважимо, дає можливість перейти від спроб побудови якоїсь замкнутої цілісної системи всіх категорій релігієзнавства до створення динамічно функціонуючої наукової системи знань про релігійний феномен, які об'єднані між собою не з міркувань якоїсь зручності чи повноти, а залежно від функціонування в межах певних релігієзнавчих принципів. Модифікації структурних відношень релігієзнавчих принципів можуть бути різні. Вони залежать від найрізноманітніших функцій – світоглядної, методологічної, гносеологічної, виховної тощо, які вони виконують. По-різному взаємодіють принципи в таких духовних структурах, як наукова картина світу, система методологічних знань, культурологічна система, світогляд тощо.

Проте процес людського пізнання реалізується не абстрактно, а в конкретних формах. Він знаходить різне відображення й витлумачення в різних релігійних системах і тих релігієзнавчих концепціях, що їх інтерпретують. Саме тому в один і той самий період при наявності однієї і тієї самої конкретно-наукової картини світу можуть існувати різні системи методологічних установок щодо релігії, різні системи принципів дослідження релігійного феномена. Так,

давньогрецька суспільна думка дала два протилежні принципи витлумачення причин руху – принцип саморозвитку (Демокріт й Епікур) і принцип першопричини й першодвигуна (Платон й Аристотель). Використовуючи принцип дуальності, Платон розвивав вчення про творення божеством космосу з первісного хаосу. З'ясуй, заради якої причини будівничий влаштував походження речей і це все? – запитує філософ. Епікур же, визнаючи існування богів, розмістив їх у міжсвітових просторах. Світ, згідно з його вченням, існує і розвивається без їх втручання. "Ніщо не виникає із неіснуючого…, – зауважує Епікур. – Всесвіт завжди був таким, яким він є тепер, і завжди буде таким, тому що не існує чогось, у що він змінюється, адже помимо Всесвіту немає чогось".[1]

Світоглядна зорієнтованість релігієзнавчого вчення, культурна чи релігійна традиція дослідників позначаються на системі подання методологічних принципів, на методологічних засадах наукового дослідження феномена релігії, її історії і функцій. В дослідженнях релігійних явищ і процесів доби тоталітаризму науковці мали послуговуватися загальними принципами філософії діалектичного матеріалізму, а саме: матеріальності, взаємозв'язку, розвитку, відображення, партійності. Визначальним був принцип матеріальності, що зумовлювало матеріалістичний монізм дослідницьких пошуків релігієзнавців-марксистів. Визначаючи матеріальний початок всього – речей, процесів, явищ дійсності, розглядаючи все суще як форму прояву чи властивість матерії, принцип матеріальності відтак орієнтував на виключення трансцендентного начала. Заперечувалась наявність будь-якого іншого явища, крім свідомості, що б мало ідеальну природу, протистояло матерії й існувало реально, будучи вищою формою відображення. Через взаємодію матеріальних об'єктів дослідники виходили на ідею визначеності розвитку, саморуху.

Слугування названими вище принципами приводило до світоглядного плюралізму, дуальності в розумінні дійсності, утверджувало ставлення до релігії як до антинаукового, антикультурного, соціально негативного явища. На цій основі зросла та опійна оцінка, до якої опустився В.Ленін, розглядаючи вислів К.Маркса "релігія є опіум народу" як "наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію". Такий поворот думки звульгаризував марксистські погляди на релігію. Замість пошуку зумовлюючих наявність релігійних вірувань чинників, дослідники орієнтувалися на пошук ефективних шляхів подолання релігійності. Саме тому перехід на позиції світоглядного й конфесійного плюралістичного релігієзнавства дозволяє досліднику ігнорувати принцип філософської партійності, належності до партії матеріалізму чи ідеалізму, на які філософи були поділені марксизмом залежно від вирішення

[1] Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – С. 182.

ними так званого основного питання філософії.[2]

Визнаємо, що це питання як основне є надуманим. Якщо воно й існує в філософії, то аж ніяк не як основне, бо ж філософія зорієнтована насамперед на осягнення місця людини в світі, а не на розгляд проблеми відношення матерії і свідомості. Навіть на рівні існування окремого індивіда, а не те що Всесвіту, визначити, що є первинним, не можна та й науково некоректно. На нашу думку, твердження, що свідомість не вічна і не загальна, не має під собою якихось підстав. Якщо світ нескінченний у просторі й часі, якщо матерія, її атрибути й модуси зберігаються і є незнищуваними, то цю вічність слід розуміти не лише кількісно, а й якісно. Матеріальний світ не може існувати без своєї протилежності – духовного начала. Ним є не просто свідомість. Якщо говорити про Всесвіт, то існуюча в ньому глибинна закономірність і є його духовною сутністю чи Богом. Збагнути її люди, певно, ніколи взагалі не зможуть. Через неї світ з'являється нам і через неї він, як Бог, нам недоступний. "В якому б напрямку ми не досліджували, – зауважує засновник сучасної геології Ш.Ліель, – всюди ми знаходимо докази існування творчого Розуму Провидіння, Мудрості і Всемогутності". Подібну думку висловив й А.Ейнштейн: "В безконечному Універсумі відкривається діяльність безконечно досконалого Розуму".[3]

Отже, вирішення так званого основного питання філософії, що домінувало в наших філософських і релігієзнавчих виданнях, часто будувалося на міркуваннях здорового глузду, не мало приписуваних йому рис всезагальності, а тому заводило у безвихідь розв'язувані релігієзнавчі проблеми. Людина має потребу не лише відображати навколишню дійсність у свідомості, а й постійно звертатися до свого внутрішнього світу, виявляючи при цьому таке, що, на думку Рудольфа Ейжна, "простою свідомістю людського мислення не може бути. Життя духу цілком незбагненне і ніколи не змогло б стати в нас силою, якби їй не була притаманна незалежність щодо людини". Отже (і це важливо у світлі вище визначеної нами сутності релігії), людина через себе і в собі відчуває те Щось, яке є відмінним від природи буття. Влучною тут є думка Г.Марселя, згідно з якою "піднятися до Бога – це означає увійти в самих себе, себе ж самих перевершити".

Розгляд релігієзнавчих принципів у ролі елементів цілісної релігієзнавчої системи знання дозволяє побудувати однорідні структурні моделі різних богословських і релігійно-філософських вчень і на їхній основі порівнювати вчення, виявляючи не лише змістовно, а й конструктивно їх тотожність, відмінність і синкретичність.

Визнаючи рух пізнання від відносних до абсолютних істин, зауважимо, що

---

[2] Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 21. – С. 271.

[3] Все думают одно и то же: Бог существует. – М., 1990. – С.2-3.

нинішня методологія релігієзнавчої науки є недосконалою, перебуває в стані становлення. Тому запропонована нами система блоків деяких методологічних принципів також є робочою. Евристичне її значення полягає в тому, що вона дає можливість диференціювати роль розглянутих методологічних принципів в релігієзнавчому пізнанні. Загальнозначущість їх не слід розглядати як установку на застосування всіх їх разом взятих. Це ніколи не може бути, бо окремі загальнонаукові принципи (хоч вони й мають загальний характер) усвідомлено застосовуються в науковому пізнанні там, де предметом виступає відповідний відображений саме цим, а не якимсь іншим принципом об'єкт.[4] Найширшу, універсальну сферу застосування в релігієзнавчому пізнанні мають ті принципи, що відображають універсальні властивості, атрибути релігії, загальні закономірності її функціонування і розвитку, взаємодії з іншими сферами суспільного буття, зокрема, духовного життя. Такими принципами є об'єктивність, історизм, дуальність, інтуїтивізм. Навколо кожного з них групуються такі релігієзнавчі принципи, що характеризують окремі стани в існуванні чи природі релігії, її пізнанні.

2. Принцип об'єктивності

Принцип об'єктивності є однією з основних методологічних засад будь-якої, в тому числі й релігієзнавчої, галузі наукового знання. Він перебуває у тісному зв'язку з процесом формування й інтерпретації змісту знань. З одного боку, цей процес постає як відображення у свідомості суб'єкта, що пізнає, об'єктивних властивостей, зв'язків і відношень пізнаваного об'єкта, а з іншого – як активна діяльність суб'єкта, що пізнає, визначає об'єкт пізнання і формує предмет пізнавальної зорієнтованості і на емпіричному, і на теоретичному рівнях.

Глибоке осмислення проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного знаходимо у Гегеля, для якого вони виступають як моменти процесу взаємодії суб'єкта і об'єкта пізнання. Знання розглядаються Гегелем не лише як об'єктивні, а і як суб'єктивні визначення, або ж скоріше як певні види відношення об'єкта і суб'єкта одне до одного. Говорячи про об'єктивне, мислитель виділяє три його основні системи: 1) існування у зовнішньому світі на відміну від суб'єктивного; 2) має смисл загального і необхідного; 3) є мислимим "в собі" на відміну від того, що мислиться нами, а відтак, відрізняється від речі-в-собі. Тож під об'єктивним Гегель розумів двояке значення чогось, що протистоїть поняттю, а також і знанню чогось "в-собі-і-для-себе сущого буття поняття". Простіше кажучи, об'єктивне – це не лише така властивість, як існування предметів і явищ поза і незалежно від волі і побажань людей, а й ті

[4] Жбанкова И.И. Философские принципы в научном познании.- Минск, 1974.- С. 18-40.

сторони пізнання і практичних дій, які в результативному вираженні не залежать від свідомості людей. Об'єктивні знання – це знання, що не залежать у своєму змісті від умов пізнання і засобів, які використовуються у пізнавальному процесі.

Проблема об'єктивності в релігієзнавстві постає в таких трьох аспектах: а) пізнавальні характеристики релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності й взагалі в межах можливостей цього осягнення; б) функціонування систем знання про релігію як об'єктивно-істинне утворення, що репрезентує її на теоретичному рівні; в) власне методологічний підхід, тобто – певні установки та вимоги, що розкривають пояснювальні можливості самої властивості об'єктивного знання про релігії.

Вихідна вимога принципу об'єктивності – розглядати феномен релігії таким, яким він є, нехтуючи при цьому якимись богословськими установками, настановами церковних соборів, повчаннями церковних діячів, які часто мають суб'єктивний, емоційний, упереджений, заангажований відтінок. Релігієзнавче дослідження, як і взагалі наукове пізнання, постійно наштовхується на суперечність: з одного боку, систематичність (незавершеність) пізнання і системи знання, з іншого – претензія системи знань на довершену істинність. Ця суперечливість ґрунтується насамперед на визнанні розвитку релігійних феноменів. Необхідність їх пізнання як таких, що змінюються, і потреба мати систему знань про них взаємно передбачають одне одного. Тож, істина як наукова система знань про релігію у своєму розвитку повинна збігатися з істиною як процесом пізнання її. Це відбувається лише тоді, коли наукове пізнання осягає релігію в її внутрішній необхідності. Рефлексія знання з одержаного раніше змісту йде по "контурах релігії" в самого себе. Цей пізнавальний рух виступає як якесь коло, але таке, що передбачає у системі власного знання "початком свій кінець".

Нерозуміння цієї діалектики пізнавального процесу ховає в собі небезпеку досягнення певної завершеності у пізнанні релігійного феномена, формулювання якоїсь досконалої системи знань про нього. Прикладом може бути марксистсько-ленінський атеїзм, який претендував на абсолютність у своїх опійних оцінках релігії. Подібних висновків дійшов ще раніше Гегель, який вважав, що запропонована ним система історії релігії повністю вичерпує дослідження цього духовного феномена. Хоча міркування німецького про історію релігії як єдиний закономірний процес й заслуговує на увагу і глибоке освоєння, проте його спроба розглядати християнство як абсолютну релігію, а також виключення з релігійного процесу ісламу (бо християнством у нього завершується історичний релігійний процес), ще раз засвідчує наукову необґрунтованість спроб "збудувати" завершену теорію релігії, її історії та функціональності.

Релігієзнавча система, яка претендує на об'єктивність, має бути відкритою й орієнтованою на подальший розвиток. Предмет її пізнання слід брати в розвитку його внутрішньої необхідності, як рух від явищ до сутності, скажімо,

від сутності, першого до сутності другого порядку, а відтак і до безконечності Спосіб дедукції в релігієзнавчому пізнанні треба використовуватися як процес відтворення об'єктивного розвитку релігійних феноменів і подій в системі категоріально-понятійних визначень, а не як принцип для побудови формально замкнутої системи знання. В змісті знань про релігію можна віднайти два моменти, що тісно пов'язані з об'єктивним. Це, насамперед, об'єктивний зміст знання, що виражається в достовірності відображення релігійних явищ і процесів, закономірностей релігійного життя. Крім цього, до змісту знань про релігію включаються у знятому вигляді світоглядні орієнтири пізнаючого суб'єкта. Вони збігаються з об'єктивним змістом релігійних феноменів, якщо ці орієнтири дослідника є науковими, тобто не обтяженими ідеологічними установками тощо.

Процес наближення знання до об'єктивності позначимо поняттям об'єктивізація. Він тісно пов'язаний із процесом здобуття знань і взагалі не має якоїсь усталеної логіки. В релігієзнавстві об'єктивізація здійснюється на основі певної системи специфічних принципів-установок. Насамперед потрібно перенести знання з умов, де вони були здобуті, в умови, за яких об'єкт пізнання ще не зазнав впливу оцінок пізнаючого суб'єкта, оцінок історично сформованої щодо нього громадської думки. Це передбачає, насамперед, виділення в цьому знанні інваріантного щодо способу його здобуття змісту і перенесення його (знання) в умови, так би мовити, природні, умови "для-себе-буття-пізнаваного об'єкта". Так, тривалий час у вітчизняному релігієзнавстві (як світському, так і богословському) домінувала думка, що Берестейська унія зумовлена дією суто зовнішніх сил, а саме – польської влади і єзуїтів, а не тими процесами, які відбувалися в Українській церкві наприкінці XVI ст. В історії свого функціонування Унія виступала лише в ролі засобу окатоличення і полонізації українського населення. Але ще М.Костомаров у дисертації "О причинах и характере унии в Западной России" (1841 р.), вказуючи на загальну кризу православ'я, моральну й інтелектуальну деградацію його духовенства, писав: "Русь перед початком унії була в такому стані, що їй необхідний був переворот, який би дарував їй нове життя".[5]

Є цілий ряд об'єктивних умов, які за словами О.Левицького, "природним шляхом" привели до унії з Римом. Серед них слід назвати не лише кризовий стан православ'я в Україні XVI ст., а й такий аспект культурно-історичного процесу епохи Відродження та Реформації (до якого була причетна й Україна) як формування національних церков. Утворення Греко-католицької церкви як нової національно-релігійної течії українства було далекоглядною реакцією українського єпископату на втрату впливу Київської митрополії, на спроби

[5] Костомаров М.И. Автобиография. – К., 1992. – С. 111.

підпорядкувати українську церкву католицькій ієрархії Польщі.[6]

"Унія релігійна зародилась у момент великого політичного, релігійного і культурного упадку тодішньої української нації, – зауважує В.Липинський. – Це був момент, коли унія Люблінська донищувала останки політичної незалежності; коли позбавлена підтримки своєї влади світської Церква православна швидко падала і розкладалася; коли врешті серед української провідної верстви ширилась надзвичайно швидко культурна денаціоналізація".[7] Висновок дослідника, що самі умови національного занепаду породили революціонерів-ієрархів церкви, котрі, незважаючи на традиції, минувщину, місцеві традиційні авторитети, почали шукати радикальні засоби повного відродження нації, є глибоко науковим і сміливим за умов негативної громадської думки щодо Берестейської унії. Вимоги об'єктивності пізнання не спинили вченого на цьому: він не побоявся назвати опорою тодішніх консервативних сил оспівуваного народом П.Сагайдачного і його "городове козацтво".

Отже, В.Липинський обстоював нейтральні щодо традиційних українських конфесій – православної чи греко-католицької – позиції. Він розв'язує проблему взаємовідносин і протистояння в Україні різних віровизнань без симпатій чи антипатій до кожної з існуючих українських церков. Позаконфесійно звучать і зважені, науково обґрунтовані практичні поради автора українській державі: "Державна влада українська, коли не хоче порушувати необхідної для існування держави духовної української рівноваги, не може ставити ані в залежне від держави, ані в державно принижене чи неповноправне становище в Україні жодної християнської церкви, а мусить дбати про однаковий авторитет, однакову духовну та організаційну незалежність і однакове політичне становище всіх церков в Україні".[8]

Міркування В.Липинського, якщо їх повернути на дослідницьку діяльність, звучать як вимога не ставити в науковому відтворенні історії релігій України якусь традиційну для неї конфесію в принижене становище, дотримуватися в науковому пошуку рівноваги в оцінці конфесій, більше того – дбати про їх однаковий авторитет. Оскільки кожний вчений все-таки переважно є конфесійно зорієнтованим і залежним, то на прикладі В.Липинського, який був римо-католиком, можна показати, що таку нейтральність і всебічність щодо дослідницького процесу може певною мірою гарантувати оцінка вченим процесів, які відбуваються не у своїй релігії, яка для нього є святинею, а в інших релігіях.

Водночас зауважимо, що зміщення дослідника в ході вивчення релігійних

---

[6] Грушевський М., О.Левицький. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI-XVIII вв. – Львів, 1900.

[7] Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – К., 1993. – С. 56.

[8] Там само. – С. 9.

явищ і процесів до природних умов їх функціонування відкриває можливість для їх об'єктивного, неупередженого осягнення, визначення дійсних чинників їх становлення й утвердження.

Релігієзнавчий пошук вимагає застосування принципу позаконфесійності. Привнесення конфесійного забарвлення у пізнавальний процес аналогічне звертанню в ньому до принципу партійності, коли процес пізнання пов'язувався з певним класовим інтересом, а його наслідки підпорядковувалися всіляким соціальним спрямуванням певних соціальних груп.

Фактично конфесійно зорієнтованими є всі книги з історії тієї чи іншої християнської течії, авторами яких виступають релігієзнавці-послідовники тих конфесій. Якщо Іван Огієнко намагався довести, що Україну-Русь хрестив Володимир Великий у православ'я,[9] то Юрій Федорів у своїй "Історії Церкви в Україні" зауважує, що "в тому часі, коли наші предки приймали Христову віру, між Римом і Константинополем були єдність і злагода. Церква була одна – Христова, Апостольська і Вселенська з папою як видимим главою Церкви".[10] При цьому обидва автори, обстоюючи свої конфесійні інтереси, з явною заангажованістю тлумачать одну й ту саму історичну подію, подають загалом спотворену інформацію про неї. Такому спотворенню служив підбір ними емпіричних показників, оціночні судження, а також упередженість в аналізі поглядів свого опонента з іншої конфесії.

Конфесійна установка, як і пролетарська партійність, вимагає формування системи знань з тієї чи іншої проблеми, яка відповідала б заданим ще до самого пізнання висновкам. Конфесійно зорієнтований дослідник перетворюється швидше в ілюстратора заздалегідь визначеної концепції, а не в шукача істини. Така пізнавальна позиція зумовлена насамперед впевненістю дослідника в єдиноістинності, богоугодності, боготворимості своєї конфесії та хибності інших на шляху богошукання.

Конфесійний підхід характеризує не лише процес здобуття знань, а й характер користування ними. Ідеологи кожної конфесії всіляко прагнуть використовувати наслідки наукових пошуків задля утвердження концептів свого віровчення чи історії його, ігноруючи або спотворюючи при цьому реальний їх зміст, а також той факт, що самостійно наукові знання, якщо їх відповідно інтерпретувати, прямо й безпосередньо не виражають якісь конфесійні інтереси. Конфесійний підхід, веде до втрати знаннями їх об'єктивного змісту.

Науковість пошуку полягає насамперед у відображенні об'єктивних властивостей певних об'єктів, відносин, зв'язків і процесів що відбуваються в них. Конфесійність же в пізнанні – це слідування суб'єктивістській позиції дослідника, зумовленій приналежністю його до певного релігійного віровчення.

---

[9] Огієнко І. Українська Церква. – К., 1993. – С. 65-67.

[10] Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – С. 40.

При такому підході на догоду конфесійній "істині" ігноруються об'єктивні закономірності й тенденції буття релігійних явищ та їх розвиток. Саме тому принцип об'єктивності повинен доповнюватися принципом позаконфесійності, що орієнтує дослідника на відхід від конфесійної зорієнтованості при дослідженні релігійних явищ і процесів.

Методологічна функція об'єктивності реалізується також в нормативних вимогах принципу плюралізму. Саме поняття "плюралізм" вживається в наших виданнях найчастіше для обстоювання філософських вчень, які визнають дві чи більше першооснови чи первинні початки буття чогось. В більш широкому розумінні цим поняттям позначається таке багатоманіття, при котрому елементи чи складові якоїсь множини розглядаються як по суті незалежні одна від одної або рівноправні величини, відношення між якими не є субординованими.

Але такий підхід до поняття плюралізм є надто звуженим і хибним, оскільки допускає наявність "багатьох істин" з одного й того ж питання. При цьому принцип плюралізму протиставлявся принципу монізму, що вважався всеохоплюючим і вихідним в дослідницькій діяльності та зводився лише до двох видів – матеріалістичного й ідеалістичного.

Ми виходимо з того, що плюралізм – це насамперед пізнавальний принцип, тому спроба перенести в його площину онтологічний аспект з енгельсівського витлумачення основного питання філософії призводить до спотворення самого принципу плюральності, бо питання первинності-вторинності як таке є з наукової, а не з ідеологічно заангажованої точки зору некоректним. В релігієзнавчих дослідженнях можемо говорити про каузальний плюралізм (його сутність полягає у визнанні існування кількох каузальних систем, причинно не пов'язаних між собою), про логічний плюралізм (під ним розуміємо існування різних, незводимих одна до одної систем пізнання, систем логічних постулатів). Так, в сучасному релігієзнавстві широкий спектр концепцій, які інтерпретують історію релігії. Серед них виділяється компаративістська чи порівняльно-історична школа (М.Мюллер, К.Тіле, А.Ахеліс та ін.). Представники цієї школи, розглядаючи релігію як глибинну основу, центр духовного життя, на основі співставлення різних релігійних форм, виділення в них загальних і специфічних ознак, відкрито ставлять питання про закономірності розвитку релігії. К.Тіле виділяє три закони цього розвитку – асиміляції, єдності духу й неперервності. Еволюційно-антропологічна школа (Е.Тейлор, Дж.Леббок, Дж.Фрезер) на основі великого масиву емпіричного матеріалу подає історію релігії як результат фіксації релігійних ідей, що відбувається в контексті загального культурного прогресу.

Культурно-історична школа не є однорідною. Якщо представники дифузійної течії (Ф.Боас, Ф.Гребнер, Л.Фробеніус) обстоювали ідею, згідно з якою культура (і релігія як її складова) не еволюціонізують, а поширюються у вигляді концентричних кіл із декількох культурних центрів, то школа

прамонотеїзму (В.Шмідт, В.Копперс, П.Шебеста), будучи швидше своєрідною реакцією католицької теології на еволюційне релігієзнавство, запропонувала версію одвічності віри в вічну істоту.

Популярною в західному релігієзнавстві нині є феноменологічна течія (Г.Ван ден Лееув, М.Еліаде, Ф.Хейлер), яка в інтерпретації релігії керується такими вимогами: благоговіння перед релігією, особистий релігійний досвід, свідоме прийняття релігійних домагань на істину. Універсалістична концепція (С.Радхакрішнан, Х. фон Гласенапп, В.Кремер) прагне виявити позитивні елементи в кожній з релігій і на основі синтезу створити якусь єдину всесвітню релігію, "універсальну релігію духу", що одухотворила б "західну матеріальність" "східною спіритуальністю". Можна назвати й інші релігієзнавчі школи і течії в інтерпретації релігійного феномена і процесу його розвитку, втім зауважимо, що кожна з названих вище і неназваних шкіл має беззастережне право на існування. Сутність принципу плюралізму полягає не у визнанні можливості здобуття багатьох об'єктивних істин при вирішенні однієї і тієї ж пізнавальної проблеми, а у визнанні права на існування різних пізнавальних підходів, різних концепцій на шляху до істини. Це передбачає наявність різних світоглядних, методологічних, логіко-гносеологічних ракурсів розгляду тієї чи іншої проблеми. Отже, принцип плюралізму санкціонує повне рівноправ'я в пізнанні релігійних феноменів різних теорій, вчень та ідей.

З'ясування сутності, механізму функціонування плюралізму в пізнавальному процесі надто складне. Саме тому в релігієзнавчому пошуку актуальною є проблема обґрунтування об'єктивності знання. З цього приводу існують різні точки зору, починаючи від тверджень, що система релігієзнавчої науки має конструюватися за принципом "копіювання" релігійних форм, їх своєрідного описання, закінчуючи думкою, що науково відтворити процес розвитку релігії не можна, бо він у минулому, тому творча уява суб'єкта релігієзнавчого пошуку може лише створити якусь "довільну конструкцію", модель досліджуваного феномена. В обох випадках маємо явне чи неявне протиставлення всезагального в історії релігії та вираження його в суб'єктивних формах думки релігієзнавців. Розв'язування цієї суперечності пов'язане з визначенням необхідних параметрів розвитку релігієзнавчого пошуку, зміни його концептів, параметрів, розкриття яких дає можливість знайти шляхи виявлення (з'ясування) об'єктивності знань про релігію.

Процес відображення всезагальних об'єктивних форм релігійних феноменів у суб'єктивних формах думки з неминучістю виводить на суб'єкта цієї думки, що часто, заявляючи про необхідність порозуміння різних Церков, про віротерпимість, співпрацю на спільній основі віри у Вищий Розум, яким є Бог, зауважує, що "не всі релігії добрі й спасенні. Є помилкові, спеціально створені духовним ворогом Бога – Сатаною для того, щоб баламутити світ і викрадати у

Бога його славні творіння, тобто нас, людей".[11]

Релігієзнавчий плюралізм передбачає насамперед рівне ставлення дослідника до різних конфесій, визнання того, що Бог є один, а шлях кожної людини до нього (це зумовлено не тільки її менталітетом, а й широким спектром різноманіття умов її буття) може бути різним. Всяка моноконфесійна оцінка релігійного процесу веде до спотвореного його відображення. Тому ми не можемо погодитися із Д.Степовиком, який у передмові до своєї книжки "Релігії світу", заявляє, що обрав "найдемократичніший і справедливий погляд, який має бути в науці", водночас зауважує, що, вивчаючи всі інші релігії, ми повинні дивитися на них винятково з християнських позицій та зауважувати, що прийнятне, а що ні – для християнина.[12] Вчений релігієзнавець може бути послідовником певної конфесії, але коли його конфесійність виростає в науковому пошуку в упередженість щодо інших релігійних течій, в прагнення якось підкреслити винятковість власної віри, то повної об'єктивності в цьому дослідженні вже не буде. Конфесійний суб'єктивізм спрацює в орієнтаціях дослідницького пошуку, підборі емпіричного матеріалу, в акцентації уваги на певних елементах догматичної системи тощо. Вчений намагатиметься довести недосконаліть інших для нього конфесійних систем.

Прикладом останньої тези може бути "Архив Юго-Западной Руси", на який часто посилаються релігієзнавці, досліджуючи історію релігійного процесу в Україні. Кожне з джерел "Архіву" є суб'єктивною і водночас православно-конфесійною фіксацією автором подій, явищ чи процесів. Підбір документів до збірника також був конфесійно зумовленим, оскільки входження Московської Православної Церкви в систему державного життя призводило до контролювання видавничої діяльності в царській Росії.

Принцип об'єктивності в межах релігієзнавчих досліджень реалізує свій потенціал через установку на цілісне дослідження релігійного феномена. Головний зміст цієї установки полягає в тому, що в процесі об'єктивного теоретичного аналізу релігійних явищ і процесів будь-яке окреме розглядається не "саме по собі", а в системі конкретної цілісності. Можна говорити про наявність в структурі релігії таких її складових, як релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійний культ, а також релігійна організація, проте на кожному етапі розвитку релігійного феномена вони по-різному поєднуються та функціонують, знаходять вираз у кожній з його конфесійних визначеностей. Тому релігія завжди виступає як конкретна цілісність, що історично виникла, має здатність до самоорганізації та розчленовується на свої складові лише відносно. Принцип цілісності передбачає застосування до релігії, як складно структурованого явища таких методологічних підходів:

---

[11] Степовик Д. Релігії світу. – К., 1993. – С. 4.

[12] Там само. – С. 5.

1) релігія – це сукупність елементів, певним чином взаємопов'язаних і взаємозумовлених розвитком самої її цілісності. Релігія як ціле виступає в ролі самостійного феномена, її елементи – в ролі частин; водночас вони є відносно самостійними в своєму розвитку і можуть служити (за умови визнання їх елементами цілого) об'єктом для окремих релігієзнавчих досліджень;

2) органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але розвиток його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності;

3) специфіка органічної цілісності релігійного феномена (історично й конфесійно) визначається загальними закономірностями його становлення й розвитку.

Об'єктивне буття його конкретних визначеностей (окремих конфесій, національно-державних або світових релігій) входить у цілісну систему його єдності. Тому для об'єктивного аналізу релігії як специфічного духовного явища масштабом визначеності має виступати загальна цілісність її складових. Одиничні вияви релігії, взяті самі по собі, не дозволяють осягнути загальність її буття. Отримані при їх дослідженні визначення є обмеженими та несамодостатніми. Справа в тому, що в своєму одиничному бутті різні релігійні вчення, конфесії, течії не мають власної основи та необхідної обґрунтованості. Своєрідним їх базисом є та загальна цілісність, з якою вони перетинаються і всередині котрої, власне, постають і розвиваються.

Таким чином, принцип об'єктивності, як базовий принцип, потребує в релігієзнавчому пізнанні доповнення, зокрема, принципами позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Всяка компоративність в наукових дослідженнях негативно позначається на рівні об'єктивності здобутого знання. Привнесення в дослідницький процес професійної, демографічної, територіальної, національної, соціальної та іншої зацікавленості веде до перекосу в науковому пошуку. Задля забезпечення об'єктивності знання в дослідницькій роботі слід орієнтуватися на загальнолюдські цінності.

3. Принцип історизму

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести незмінність та усталеність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правовірності цих елементів релігійного комплексу в початкових формах, трансформація релігійних (особливо світових) систем залишається незаперечним явищем. Навіть ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується, поширюючись у світі, при зіткненні з національною традицією. Як би не прагнуло християнство зберегти свій первісний вигляд на початковому етапі, вся його історія, починаючи з I ст., характеризується появою

різних течій, "схизм", "єресей", відбрунькуванням і організаційним відособленням цілих напрямків, які були незадоволеними чи домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи певними новаціями його розвитку, чи суб'єктивним фактором певної конфесії тощо. Тому при вивченні релігійного феномена взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати внутрішні зміни, що врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Принцип історизму є одним із вузлових в релігієзнавчих дослідженнях. Вперше до осмислення історії релігії як єдиного процесу звернувся Гегель. Цей процес, на його думку, йде поряд із поглибленням свідомості свободи, що становить зміст всесвітньої історії. Історію релігії філософ розглядав як послідовне наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею логічного саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з конкретними історичними епохами. В розвитку релігії він виділяв три стадії – "природну" релігію, "релігію духовної індивідуальності" й "абсолютну релігію", що в свою чергу поділялися на окремі етапи. При цьому філософ прагнув включити їх (хоч часто й довільно) у свої універсальні загальноісторичні схеми релігійного процесу. Саме тому буддизм опинився на першій стадії розвитку релігії, а ісламу взагалі не знайшлося місця в гегелівській системі. Проте, незважаючи на ці довільності, Гегель намагається, з одного боку, відвести релігії певне місце в межах загального процесу людської історії, а з другого, включити її в космічний процес розвитку світового духу. Такий контекст виключає ототожнення принципу історизму в дослідженнях релігійного феномена з його простим історичним пізнанням.

Основними засадами принципу історизму є:

1) з'ясування витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи;

2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку етапів;

3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища;

4) прогнозування його можливих наступних змін, визначення тенденцій розвитку.

Ці засади можуть використати дослідники-релігієзнавці різних світоглядних орієнтацій – богословських і світських, різних конфесійних уподобань. Так, з'ясовуючи історичний підтекст християнства, науковці різних дослідницьких шкіл аналізують не лише зміст новозавітного тексту, а й соціальні та політичні колізії, що характеризували Римську імперію періоду зламу епох, духовного клімату того часу.

Особливість принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях полягає насамперед у переважній зорієнтованості на минуле, з'ясуванні чим був певний релігійний феномен у часи появи. Підставою цього є те, що релігійний час

віровчення кожної конфесії зміщений на період її виникнення, а поділ на етапи розвитку ведеться переважно на рівні змін церковно-організаційних структур, оскільки саме витокові засади віровчення вважаються правовірними. Тому, досліджуючи певну конфесію, варто наголошувати не на тому, які етапи вона пройшла у своїй еволюції і на що зорієнтована, а наскільки вона зберегла вірність вихідному базису. Будь-який розвиток тут виступає як регресивна, безперспективна, подеколи тупикова форма процесу конфесійного урізноманітнення. Хоча просторові межі конфесії й можуть бути дуже широкими, охоплювати водночас багато країн і континентів, але релігійний простір її, як правило, обмежений вузькою територією, де діяли засновник і учні певного віровчення. Так, християнство замкнуло свої час і простір межами історії та території Палестини, де діяв, за новозавітними книгами, Ісус Христос. Кришнаїзм живе часом і діями свого головного божества, абсолютно абстрагуючись від подій і процесів сьогодення. Для нього навіть не існує самої історії Індії, на теренах якої він поширений. Тому історизм в дослідженні релігійних феноменів – це насамперед з'ясування не того, чим і якими вони є, а вивчення того, від чого і в чому вони відійшли.

При вивченні релігійного феномена слід відрізняти дослідження його історії як світоглядного процесу і як організації, не підміняти останнім перше, бо в світоглядному процесі вже перемішуються в чистому вигляді елементи світськості, звичайної людської суб'єктивності, тобто позарелігійні чинники. Яскравим прикладом є стан сучасного Українського православ'я, роз'єднання якого зумовлене не віроповчальними особливостями конфесії, а політичними, національними й егоцентричними чинниками.

Як відзначав Гегель, абстрактні істини не існують. Істина завжди конкретна. Саме тому в науковому пізнанні принцип історизму знаходить свою подальшу реалізацію в принципі конкретності, що належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта в такій системі понять і уявлень, яка відтворює специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції. Згідно з цим принципом не слід віднаходити в минулих етапах розвитку релігійного феномена щось не властиве часу дії явища. Це стосується, зокрема, спроб довести прамонотеїстичність витокової релігійності. Так, в першому томі своєї "Истории религии" О.Мень обстоює думку, що поняття про вищу істоту, верховне Божество "не є продукт пізньої історії, а присутнє на найбільш ранніх стадіях духовної свідомості". "Необхідно визнати, – зауважує дослідник, – що віра в духів і богів – це лише одна сторона світоспоглядання первісної людини; для неї духи лише прояви, за якими стоїть Єдиний Дух". Перехід до політеїзму, за О.Менем, є проявом розкладу первісної релігії, її регресу. Через постійну залежність від сил природи в душі давньої людини виникає прихована глуха

ворожість до Вищого. Обожнена природа – Богиня-Мати – легко витісняла Бога з серця людини. "Живе відчуття Бога заглушалося натуралістичними культами".[13]

При такому мисленні не враховуються насамперед абстрагувальні можливості первісної людини, без вищого рівня розвитку котрих як пізнавального базису не може з'явитися уява про єдиного Бога. До неї людина йшла поступово, шляхом віднайдення проявів діяльності Бога в окремих речах, явищах довкілля. Не прихована ворожість до Вищого породила політеїзм, а Його пошук, який спочатку виливався у примітивні форми вірувань (зокрема, анімістичне світобачення з магічними та фетишистськими уявленнями, що його супроводжують).

Такі міркування має український релігієзнавець із Канади о. Степан Ярмусь. Розглядаючи дохристиянські вірування наших предків і з'ясовуючи причини відсутності у них "правдивого поняття про Бога, про божественний світ", дослідник зауважує, що хоч "примітивний народ" і мав глибокі, навіть чисті відчуття божественної сили в світі, але "тому що Бог людським розумом незбагненний і недосяжний, то тодішній Геній народу уявляв Бога тільки по-своєму і все божественне й духовне вкладає тільки в свої власні поняття, бо понад те він просто не міг вийти".[14]

Принцип конкретності вимагає також історичного підходу до понять, якими оперували й оперують релігієзнавці. Справа в тому, що поняття науки про релігію перебувають в русі, розвитку, зміні. В той чи інший історичний період свого становлення вони відповідають досягнутому ступеню у пізнанні феномена релігії. Не всі вони при зміні епох переходять у нові релігієзнавчі системи, неоднозначно визначаються в релігієзнавчих вченнях різні світоглядні орієнтації тощо. Так, широко вживане поняття у XVIII і на поч. XIX ст. "природна релігія" (зокрема, у філософії релігії Гегеля) в др. пол. XIX і XX ст. майже зникло. Марксистське релігієзнавство замінило його поняттям "релігії докласового суспільства". Окремі дослідники вживали терміни "первісна релігія", "примітивна релігія", "язичницькі вірування", "анімістична релігія", "племінні культи", "релігія родового суспільства" тощо. Дехто з вчених пішов іншим шляхом і з багатого арсеналу понять, які позначають ранні форми релігії, вони вибрали такі, які можна кваліфікувати як стадії розвитку релігії. В такий спосіб у ролі вихідної, найраннішої стадії релігії виявилися анімізм у Е.Тейлора і Г.Кунова, преанімізм у Р.Маретта, магія у Дж.Фрезера, фетишизм у О.Конта й Дж.Льоббока, тотемізм у Е.Дюркгейма та ін.

Визначення поняття "релігія" має важливе методологічне й конкретно-наукове значення. Як зазначав англійській теолог Д.Гандрі, " питання "що таке релігія?" – є сучасне питання, і воно повинно дістати сучасну відповідь, тобто

[13] Мень А. История религии. В 7-ми т. - Т. 1. - С.160-163.
[14] Ярмусь Ст. Духовість українського народу.– Вінніпег, 1983.– С. 26-27.

відповідь, яка виявляє розуміння того сучасного стану думки, при якому це питання виникає. Це питання не турбувало наших предків, для яких релігія і життя були одним і тим самим. Воно дуже турбує сучасну людину, тому що для неї релігія не є синонімом життя".[15] Визнаємо, наукового визначення поняття "релігія" на цей час немає. Існує більше сотні різних визначень релігійного феномена, проте всі вони обмежені чи то через суб'єктивні орієнтації дослідника на певний аспект (сторону) релігійного феномена, чи то через абсолютизацію якоїсь функції релігії чи її структурного елемента.

Тривалий час ми послуговувалися як науковим визначенням релігії Ф.Енгельса,[16] хоча, власне, назвати це визначенням не можна, бо в ньому немає розуміння внутрішньої природи релігії, говориться лише про об'єкт відображення і в загальних рисах тлумачиться його форма. Над Ф.Енгельсом явно тяжів його матеріалістичний світогляд, тому його розуміння релігії не може бути загальним і ним можна користуватися лише при розкритті змісту марксистської релігієзнавчої концепції.

При визначенні релігії викликають певні труднощі у дослідників, які прагнуть відійти від заідеологізованих оцінок релігійного феномена і знайти для нього наукову основу. Тут дається взнаки не тільки та складність і різноманітність явищ, які позначаються терміном "релігія", а й факт, що при цьому йдеться не про завжди тотожну собі логічну абстракцію, а про історичне явище, що постійно змінюється. Відомий дослідник первісних форм релігії Л.Штернберг, розглядаючи питання про визначення релігії, писав, що треба знайти таке визначення, що "однаково підходило б і до вірувань фінікіян, що спалюють на вогні своїх дітей на догоду божеству, і до вірувань вавілонян, що посилають у храм Астарти своїх дочок і жінок займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основі якої лежить по суті повний атеїзм".[17] На нашу думку, загальне визначення релігії, що охоплювало б у собі її природу, історичну змінюваність і, багатоманітну функціональність дати, взагалі не можна. Хоча всі релігійні системи об'єднує віра в надприродне й неодмінність поклоніння йому, але всі вони мають настільки конкретне змістовне наповнення, що часто виступають як взаємовиключаючі духовні утворення. Це, зокрема, стосується буддизму і християнства.

Принцип історизму вимагає розглядати об'єкт в його розвитку. Але, як і в попередньому прикладі, виникає проблема вибору такої форми чи етапу її

---

[15] Див.: Кривелев И. Об основном определяющем признаке понятия религия // Вопр. истории религии и атеизма. – Т. 4. – М.-Л., 1956. – С. 24.

[16] Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.– Т. 20.– С. 309.

[17] Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии.– М.-Л., 1936. – С. 246.

існування, що найбільш придатні для аналізу і всебічно репрезентують її природу. Здавалося б (і цей принцип застосовують ідеологи багатьох конфесій), що треба починати дослідження із зародкових форм існування релігії чи певної її конфесії, а вже потім, у процесі аналізу, простежувати зміни цих форм, переходи від менш розвинутих релігійних систем до тієї системи, що демонструє зрілість релігійного феномена. Але таке міркування не є плідним. Аналіз незрілих релігійних об'єктів не дозволяє з'ясувати необхідні тенденції та закономірності розвитку релігійного комплексу, розкрити фактори, що зумовлюють формування властивостей і зв'язків, характеризуючих сутність досліджуваного явища.

Лише вивчення розвинутого (зрілого) релігійного об'єкта дає ключ до пізнання об'єктів, що перебували на нижчих сходинках розвитку. До всебічного й повного вивчення нерозвинутих релігійних форм вчений має йти через знання розвинутих, які певною мірою знімають етапи розвитку досліджуваного об'єкта які передували їм. Цей принцип у науковій літературі дістав назву актуалізму. Сутність його полягає в тому, що дійсно наукова розробка певної релігієзнавчої проблеми минулого не може відбутися без застосування сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про конкретну релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описом, а включає в себе вивчення характеру і міри його впливу його на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до нинішнього стану. Оскільки на практиці релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім станом релігійних явищ, то зрозуміло, що процес дослідження минулих етапів релігійного процесу починається саме з вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом розвитку, результатом, аналіз якого дозволяє визначитися куди, як і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи. Часто знання сучасної релігії вносить істотні уточнення в наше знання про її минуле.

Що ж дозволяє переносити знання про сучасні релігійні явища та процеси на минулі часи? Адже відомо, що ці два різні етапи в їх розвитку не є тотожними? Дійсно, розвиток передбачає визнання відмінності станів об'єкта дослідження, його становлення. Тому у вивченні релігійних феноменів необхідно враховувати специфіку цих станів. Однак релігія як форма духовного життя особи і суспільства завдяки таким своїм особливостям, як догматизм, традиційність, ортодоксальність не здатна докорінно змінити свої ознаки. Більше того, консерватизм в ній возведений у принцип. Саме тому в сучасній релігійній ситуації завжди простежуються риси минулого. До того ж, її історичні стани виступають як прояви одиничного, а одиничне завжди пов'язане із загальним, спільним, існує в ньому у знятому вигляді, передається в нові індивідуальні форми, повторюється в них. Тож будь-який релігійний об'єкт нинішніх часів є

своєрідним підсумком попереднього розвитку релігійних процесів і явищ.

Таким чином, актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів не є суто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи.

Як носій релігії, людина завжди живе і діє в конкретних суспільних умовах, вона є представником певної соціально-етнічної спільності. Відтворюючи життя людини в історично визначених умовах, релігія водночас фіксує в собі становище його роду чи племені, народності чи нації. І тут цікавою, на наш погляд, є думка Я.Мінк'явічуса, що традиція релігійних культів вписується в історію народів і націй через всю сукупність конкретних, етнічно визначених матеріальних, ідеологічних і духовних її детермінант і умов.[18] Внутрішньо вплітаючись в історію народів, релігія модифікується не лише залежно від змін умов їх життя, а й під впливом структурних елементів етносу (мови, звичаїв, психічного складу тощо). Все це дає підстави розглядати етнізм як один із методологічних принципів релігієзнавства, стверджувати, що поза етнічною визначеністю релігії взагалі не існують. Зауважимо, в наш час моноетнічність конфесії у строгому розумінні цього слова стає все більш винятковим явищем, а моноконфесійність етносу – ще більш винятковим. Доволі поширеною є ієрархічність (багатоступінчатість) конфесійної й етнічної спільнот, що позначається на їх взаємозв'язку.

Хоча в історичному плані початки релігії спостерігаються ще в докласовому суспільстві, коли не існували ні народності, ні нації, проте вже тоді етнічний фактор відігравав помітну роль в релігійному житті. Така рання форма релігії як тотемізм відображала поділ первісного племені на самостійні групи, клани, що пов'язані родинно по жіночій чи чоловічій лінії. Відомий дослідник первісних форм релігії Роберт Сміт відзначав, що тотемна тварина – це священна тварина клану, кров якої символізує його єдність та зв'язок із своїм божеством; ритуальне умертвіння і поїдання тотемної тварини є не чим іншим, як укладанням "кровного союзу" клану з його богом.[19] Дещо іншими словами цю ж сутність тотемізму відзначив і Д.Зеленін. "В тотемізмі, – відзначає він, – на світ диких тварин було перенесено соціально-родовий устрій людей, і тотемізм можна визначити як ідеологічний союз родової організації людей з тією чи іншою породою тварин. Основою таких тотемістичних союзів могли послужити ті дійсні, реальні союзи, які укладали між собою два різні екзогамні роди з метою обслуговування один одного шлюбними зв'язками".[20] Найбільш істотне в

[18] Минкявичюс Я. Религия в многонациональном мире. – Вильнюс, 1978.

[19] Smith R.W. Lectures on the religion of the Semites. – London, 1907. – P. 312-314.

[20] Зеленин Д.К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР. Отделение обществ. наук. – 1935. – № 4. – С. 403.

тотемізмі слід шукати не в тому, що об'єктом релігійно-магічних вірувань є переважно тварина. Воно полягає в ідеї споріднення людської групи з цією твариною. Отже, "ключ до вирішення проблеми тотемізму взагалі не в об'єкті, а в суб'єкті тотемістичних відносин, не в тотемі, а в тотемістичній родовій групі".[21]

В межах плем'яної організації суспільства формуються й плем'яні культи, боги яких є одними з перших історичних образів богів. Десь в V-IV ст. до н.е. за певних суспільних й політичних умов у кожного народу складаються національні релігії, період історичного буття котрих був порівняно тривалим. Із національних релігій, збережених народами до наших днів, хоча дещо й у видозміненому вигляді, можна назвати сінтоїзм в Японії, даосизм і конфуціанство в Китаї, індуїзм і парсизм в Індії, іудаїзм в Ізраїлі тощо.

На зміну національно-державним релігіям приходять наднаціональні (світові), що за своїм походженням і поширенням тісно пов'язані з конкретними сім'ями і групами етнічних утворень, з певним етнічним складом населення. Проте світові релігії неоднорідні, не моноетнічні за змістом і носіями. Їх диференціація тісно пов'язана з етнічним поділом народів. Це особливо видно в протестантській течії християнства, поділ якої пов'язаний насамперед з національно-державними утвореннями.

Одним із важливих в релігієзнавчій теорії, як на сьогодні, є принцип конфесійності. Релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей – родів і племен. Ці відмінності зберегли й утвердили племінні культи. Щонайбільше різницю між релігійними системами можна знайти, порівнюючи між собою національно-державні і світові релігії. Якщо віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що за ними, власне, найчастіше визначають конфесійну специфіку. Цим зумовлено ототожнення назви конфесії з її культом (православ'я – православний культ, іудаїзм – іудейський культ і т.ін.).

У конфесійній специфіці релігії знаходить свій зовнішній вияв менталітет народу, його обрядова і побутова традиція. Зокрема, Українське Православ'я характеризують такі риси, як демократизм, євангелістськість, відкритість, народність, побутовість. Демократизм виявляється у властивих йому принципах соборноправності, виборності церковних посадовців за участю мирян з правом вирішального голосу, в релігійній толерантності. Євангелістськість як риса Українського Православ'я виникла з прагнень його духовників у всьому слідувати новозавітнім принципам, берегти чистоту віри (а не обряду), визнавати дух (а не Букву) новозавітного вчення. Свідченням побутовості нашого Православ'я є близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту,

[21] Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964.– С. 66.

зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина тощо.

Таким чином, принцип історизму як один із вихідних в релігієзнавчій методології на другому рівні методологічної функціональності знаходить своє продовження в принципах конкретності, актуалізації, етнічності та конфесійності.

4. Принципи дуальності і загальнолюдськості

В основі будь-якого релігійного вчення лежить віра в надприродне начало, якому віруючий має віддавати шану і почесть через систему конфесійно визначених обрядових дійств. Це означає, що поряд із природним світом, який постає перед людиною в її повсякденному житті і при пізнанні якого вона користується законами логічного мислення, є інший світ, що існує на протилежних принципах. Саме тому одним із вихідних в релігієзнавчому пізнанні постає принцип дуалізму.

В релігійній свідомості надприродний і природний світи взаємно переплітаються. Природні явища, предмети і процеси можуть бути пронизаними сіткою надприродних рис і особливостей, які зумовлюють можливість того, що з цими природними феноменами відбуваються надприродні зміни і дії. Принципом дуалізму в релігієзнавчому пізнанні слід користуватися при розгляді релігійної картини світу і картини людини, а також конкретних уявлень про окремі сфери світу – живу і неживу природу, при розв'язанні питань про будову і походження Всесвіту, сутність і походження життя й людини.

Оскільки надприродне не є синонімом духовного, то дуалізм природного і надприродного в релігійній свідомості якісно відмінний від дуалізму матерії і духу, про який писали філософи. Доказом цього є хоч би те, що надприродними в релігійній уяві постають не лише вищі сили. Надприродні риси можуть мати й цілком матеріальні явища, й окремі форми зв'язків людини з навколишнім світом. Надприродне – це світ явищ, які відбуваються не лише "на небі", а й на землі.

Поняття "природне" в релігієзнавчих дослідженнях вживається в багатьох значеннях. Ним позначається все єство, тобто все реально існуюче, наявність об'єктивних предметів; це поняття виражає об'єктивність процесів, які відбуваються у природі і суспільстві; ним фіксуються умови життя людини; цим поняттям позначається та сфера дійсності, що не відчула на собі впливу перетворювальної діяльності людини; цим поняттям подеколи просто фіксують реальність існування, а тому природною є також і свідомість. Особливістю релігійного витлумачення природного є віра в його похідний характер. "Бог є те вихідне буття, Вищий Розум, – зазначається в Катехізисі, – завдяки якому лише й існує будь-яке матеріальне і духовне буття і свідомість в усій багатоманітності їх

форм, пізнаних і непізнаних людиною".[22]

В основі надприродного світу в розвинутих релігіях стоїть єдина, абсолютна першосутність, надсвітове начало – Бог, що є джерелом буття всього існуючого. Ідея творіння є істинною й основною в релігійному вченні про світ. В цьому, зокрема, знаходить відображення всемогутність надприродного, яке здатне на все неможливе у світі природному.

Богословське витлумачення надприродного характеризується такими істотними властивостями: 1) вірою в реальність надприродного і його пріоритет щодо природного, похідний характер і повну, абсолютну залежність останнього від трансцендентного; 2) вірою в надприродну фатальну визначеність і неминучість всього, що відбувається в світі, панування над природним світом абсолютної необхідності, а звідси – вірою у визначеність долі кожної людини; 3) вірою в життєву необхідність наявності обрядових засобів впливу на надприродне; 4) визнанням вторинності і меншої вартості природного.

Принцип дуалізму конкретизований у вченні про трансцендентність, тобто недоступність для теоретичного пізнання надприродного світу, його іманентність. "Говорячи про Бога, – повчає Катехізис, – слід насамперед сказати про його незбагненність людським розумом".[23] Тому релігієзнавче дослідження, послуговуючись винятково логічними формами, здатне лише описати надприродні явища і процеси, а не проникнути в їх суть.

Поняття "трансцендентний" фіксує те, що "щось" перебуває за межею світу явищ, недоступне для теоретико-логічного пізнання. В такому значенні поняття "трансцендентний" широко використовував І.Кант у творах критичного періоду. "Основоположення, використання яких залишається цілком у межах можливого досвіду, – писав він, – ми будемо називати іманентними, а ті основоположення, які повинні виходити за ці межі, ми будемо називати трансцендентними".[24] Трансцендентними, за І.Кантом, є Бог, душа, людське безсмертя. Втім не тільки вони лежать за межами розуму. Навіть при вивченні природи людина часто наштовхується на те, що можна назвати "ірраціональним" чи "позараціональним". Ще І.Ґете свого часу зауважив, що природа "не ділиться без залишку на розум". Наука бере просто за вихідний факт те "начало індивідуалізації", що існує в природі і на якому особливо наголошував Д.Менделєєв, досліджуючи якісну неоднорідність хімічних елементів. Обмеженість свого розуму людина найчастіше, мабуть, відчуває під час спроб осягнути саму себе. Вона утримує багато позараціонального знання, зокрема те, що йде в неї від відчуттів, інтуїції. Як відзначав Б.Паскаль, серце дає нам такі знання, про основи яких нічого не знає наш розум.

---

[22] Катехизис. – К., 1991. – С. 9.
[23] Там само. - С.63.
[24] Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6-ти т. – Т.3. – М., 1964. – С. 338.

Проте недоступне розуму, позараціональне або ж ірраціональне, доступне вірі. Розум і віра – суть прояви життєвих властивостей однієї людини. Тут можна погодитись із застереженням, що їх протиставити не можна. Віра не виключає розум, а доповнює його там, де його можливості обмежені, зокрема в осягненні надрозумових істин.

Принцип трансцендентності тісно пов'язаний з принципом містичності. Відомий французький релігієзнавець Л.Леві-Брюль (1857-1939 рр.), розглядаючи релігійне мислення як "пралогічне" (дологічне), цим самим виводив його на рівень містичності, розглядав містичність як один із принципів релігієзнавчого пошуку. Сенс його полягає у визнанні можливості людини безпосередньо надчуттєво і надрозумово спілкуватися з надприродним світом. Містицизм характерний для всіх релігійних систем, релігійно-філософських вчень. Особливістю містичної концепції у філософії є визнання того, що пізнати надприродне, а через нього й дійсну сутність природного, можна тільки завдяки інтуїції. Зразком такої філософії є вчення Августина, що, зберігаючи дуалізм Бога і світу, Бога й людини, розглядав містичне пізнання як увінчання раціонального.

Західні релігієзнавці в своїх дослідницьких пошуках широко оперують принципом "священний". Для них він відіграє важливу роль тому, що служить вихідною базою віри, завдяки якій людина "упорядковує" стан свого духу, підпорядковує задуми, мотивацію діяльності "вищій меті".

Поняття "священний" вживається для вираження основного ідейного змісту релігійного вчення чи культу тієї сфери людської мотивації або розсудку, що виходять за межі раціонального обгрунтування діяльності. Найчастіше його вживають для означення духовного світу, що відрізняється від повсякденного, звичного, від всього, що, на противагу священному, називають мирським. Отже, пара категорій "священне" – "мирське" нібито продовжує і конкретизує пару "надприродне" – "природне". Зауважимо, що парність ця передбачає взаємопокладання, а не якусь протилежність і взаємовиключеність.

Світ священного є особливим світом. Йому властиві всемогутність, таємничість, винятковість. Його природу не можна збагнути за допомогою засобів логічного аналізу, звичайного розуміння. Він виступає як щось величне, недоступне, до чого можна прилучитися лише шляхом віри і навіть благовоління. Евристична значущість принципу священного полягає в тому, що він служить своєрідним базисом утвердження вартісного підходу до релігії, виключає уявлення про релігію як антицінність, антинауковий феномен.

Принцип священного виходить за сферу релігієзнавчого пізнання. Тут воно використовується в ролі основи, що не можна руйнувати, піддавати сумніву чи критикувати, бо це може поставити під сумнів усю систему знань. Це вже відбувалося з марксизмом-ленінізмом, коли думки К.Маркса, Й.Сталіна, Мао Цзедуна, рішення партійних з'їздів проголошувалися останньою істиною. До речі, подібне існує і в церковно-релігійному житті. Адже рішення перших семи

Вселенських Соборів православні і католики розглядають як непорушну твердиню, а, скажімо, енцикліки римських пап для католицького світу є "святим здобутком".

Велику роль принципу священного у пізнавальному процесі, як і взагалі в людському житті, відводив Е.Дюркгейм (1858-1917 рр.). Він вважав, що завдяки священному зберігається цілісність людського суспільства, розвивається духовна культура. На основі священного формується мирський зміст людської свідомості, орієнтації людини в дійсності. Тому у нього священне і мирське виступають по суті як одне й те саме, лише мирське є тим, що виростає зі священного, як певне "огрубіння" його.

Багато уваги з'ясуванню ролі принципу священного у пізнавальному процесі приділяє сучасний американський соціолог релігії Р.Нісберт. "Релігійно-священне, – пише він, – зберегло для соціології все своє значення. Починаючи з аналізу Таксилем співвідношення форми й інтелекту, вивчення Фюрстель де Куланжем розцвіту і падіння класичної держави-міста і закінчуючи вивченням харизми Вебером, поняття набожності – Зіммелем, а також протиставлення Дюркгеймом священного і мирського, основний напрямок соціології виявляє інтенсивне використання релігійно-священного. Типологія священного – мирського має те саме методологічне значення, яке виявляється у спільності-суспільстві, статусі-класі, авторитеті-владі. Це концептуальна основа аналізу, за допомогою якої по-новому висвітлюється не лише природа релігії, а й природа суспільства, економіки, держави".[25]

Необхідність звернення до релігійно-священного Р.Нісберт вбачає у тому, що воно насамперед відіграє об'єднуючу роль: дозволяє з'ясувати людську історію, процеси суспільних змін; виступає не просто в ролі віри, як ціла доктрина, орієнтир вирішення значущих проблем і, нарешті, є основою всіх людських ідей, уявлень, ідеології в цілому. "Лише в контексті, який виступає для людини як божественне, тобто обов'язкове через свою священність, – зауважує дослідник, – могли виникнути всі основні ідеї людства".[26]

Ми не будемо всебічно аналізувати всі блоки принципів релігієзнавчого пізнання. У з'ясуванні природи деяких з них ще багато невизначеностей і суперечливих суджень. Лише з часом на основі узагальнення здобутків дослідницької діяльності українських, зарубіжних релігієзнавців матимемо можливість теоретично обгрунтувати всю систему принципів релігієзнавчих пошуків.

Принцип загальнолюдськості є важливим в релігієзнавчих дослідженнях. Це насамперед зумовлено тим, що релігія в основі своїй є загальнолюдським явищем. Доречно тут наголосити на новозавітній формулі, що в релігійних

[25] Nisbert R.A. The Sociological Tradition. – London, 1972. – P. 222.
[26] Там само. – С. 231.

питаннях не повинна відігравати якусь визначальну роль національна належність, соціальний стан, звичаєва схильність людини. Загальнолюдські цінності в релігійній свідомості виступають як особлива форма вираження загальних потреб і інтересів людини у вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирах й ідеалах. Загалом загальнолюдське в релігії має трансцендентний характер і є виявом певного морального абсолюту, обстоюваного певною релігійною системою. Воно акумулює і виражає думки, прагнення і волю всіх людей, функціонує в кожній ділянці суспільного життя, на всіх рівнях соціальної організації.

В релігійній системі цінностей безпосередньо функціонують не лише "власне релігійні цінності", а й загальнолюдські цінності реального життя. В релігійній свідомості останні набувають особливої форми загальнолюдських потреб й інтересів шляхом релігійної інтерпретації вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирів та ідеалів. Головним, що характеризує релігійну інтерпретацію загальнолюдських цінностей, є те, що вони при цьому виводяться з абсолютної цінності – Бога, витупають як певний його атрибут.

Застосування в релігієзнавчих дослідженнях принципу загальнолюдськості зніме характерну для марксистського підходу до релігійних феноменів класову заангажованість. Марксизм не враховував те, що релігія сама по собі є загальнолюдським феноменом. Підтвердженням цього є хоч би те, що нею в певних її конфесійних визначеностях для вдоволення своїх релігійних потреб користуються представники різних суспільних груп, течій, станів і до того ж користуються нею протягом багатьох століть, не відчуваючи якоїсь особливої потреби в докорінній зміні її загальної системи віроповчальних концептів і культу. Проте зауважимо тут, що хоч до слугування релігією в своїх соціальних інтересах можуть звертатися різні суспільні сили, але при цьому подеколи відбувалася така акцентація їх уваги на окремих, довільно і тенденційно підібраних думках з релігійних вчень, які, власне, не виражають, в повному обсязі зміст певної віроповчальної конфесії. Це загалом вело до спотворення самої суті релігії як загальнолюдського духовного явища, йшло не від релігії. Це слід враховувати науковцю-релігієзнавцю в своїй дослідницькій роботі.

5. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві

Проблемне поле сучасних релігієзнавчих досліджень досить широке і висвітлення його повної картини вимагає зусиль багатьох дослідників. Зважаючи на те, що релігієзнавчі дисципліни (як і інші гуманітарні науки) мають власну логіку розвитку, спробуємо довести, що логіка (і методологія) сучасних релігієзнавчих досліджень зумовлені контекстуально, тобто філософська (чи наукова) рефлексія над релігією постає як внутрішньо необхідний момент

сучасного гуманітарного мислення.

Культурно-історичний контекст – це першооснова буття сучасної людини в культурі. Розглядаючи її, С.Кримський відзначає, що в контексті так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою є цінною проблемою духовності, коли феномен особистості висувається на авансцену історії. "Не ідея людини взагалі, не її ролеві структури, людяність сама по собі, але їхнє переповнення через індивідуальні якості особи визначає тепер результативність гуманістичної свідомості".[27] Загальнолюдські цінності стають такими через збагачення ідеєю особистості, а не як наслідок звернення особистості до загальнолюдських предметів. Тому сучасна етика є "етикою ризику і катастрофи", що, в свою чергу вимагає прориву звичних етичних парадигм через "екзистенційне крещендо" як підняття над життєвою даністю (за Марселем) і як сходження до "омега-точки" (за Тейяром де Шарденом).

Взаємність хаосу й гармонії, перехрещення різних часових векторів, активна культуротворча діяльність особи, споглядання як внутрішній план смислотворчості, розкриття людиною своєї самототожності на межі культур і можливостей, антропоцентризму та космоцентризму, гіперактивізму та гіпоактивізму – ця інтуїція духовної культури рефлексується у філософії як метафізичний факт сучасного буття людини, як "найбільш типова колізія світовідношення сучасної людини, її найбільш фундаментальні суперечності".[28] Тривога за людину, її долю, її мужні зусилля бути собою в "зустрічі" з "життєвим світом" інших людей – така установка стає нервом сучасного філософствування.

"Новий вимір" людини в аксіологічному плані означає деідеологізацію цінностей. Людина перестає оцінювати себе, свої вчинки та їх мотиви за загальними (часто регламентованими) мірками. Цінності стали предметом вільного вибору, відносними в контексті їх співіснування. Сучасна людина втратила віру в безумовну цінність ідеалів, що їх формувала (чи формує) ідеологія. Така ситуація порушує душевний спокій людини, котра жила в межах ідеологічних стереотипів, і штовхає її на пошук нових смисложиттєвих цінностей і світоглядних орієнтирів.

Ситуація незаповненості культурно-історичного континууму, діалогу культурно-історичних архетипів і смислів (що виявляє цю незаповненість) вимагає постановки проблеми особистісного прориву цієї "пустоти" як пошуку шляхів актуалізації безконечно-можливого буття. В центр сучасної духовно-культурної ситуації поставлено людину. Поставлено не в тому значенні, що хтось її ставить у центр, а в тому розумінні, що в сучасному діалозі, відтворенні

---

[27] Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С. 22.

[28] Табачковский В.Г. Мировоззренческое сознание и осознание ответственности за судьбы цивилизации // Эвристические функции мировоззренческого сознания. – К., 1989. – С. 52.

традицій у людини народжується (відроджується) особисте усвідомлення того, що вона є основним носієм традиції і, власне, суб'єктом діалогу традицій. За її внутрішнім бажанням може вирішуватись і доля традиції, і спрямованість, і характер діалогу. Духовне відтворення людиною самої себе в сучасній духовно-культурній ситуації відкриває можливості вирішення власної долі.

Ми не ставимо за мету дослідити відмінності однієї культурної епохи від іншої залежно від того, яка сфера духовності є домінуючою. Водночас ми хочемо висловити припущення: нині жодна зі сфер духовності (сфер життя над – Я) не є і не може бути самодостатньою у своєму загальнокультурному чи філософському (метафізичному) вимірі. Кожна з них стає необхідною і самоцінною в міру того, як робить відносними часові та просторові розбіжності в житті особи (нації, культури), як розкриває здатності до самотворення в діалозі з іншими, як розширює горизонти світогляду і культури. Сьогодні культурно-смислові парадигми і цінності античної, середньовічної, новоєвропейської людини співіснують, взаємодоповнюються, взаємозбагачуються, породжуючи особливе розуміння культури й історії (як, скажімо, культури Сократа, Августина, Шекспіра і т.ін. і, власне, особистості тієї культури). Втім особове не означає індивідуалістичне (що межує з культурним свавіллям). Особове – це, безумовно, вкорінене в традиції, в житті народного духу, тобто в обов'язковості історичного розуміння культурних символів. Це стосується релігійних символів і релігійного життя. Саме це має на увазі християнська Церква, коли в питанні віри (її шляху й істинності) наголошує на необхідності спиратися на Святе письмо (первинну християнську символіку) і на Святий Переказ (історичну розшифровку цієї символіки). Це – шлях постійного відродження (нового народження) віри. Тут можлива й загальнокультурна аналогія. На думку Ю.Лотмана, так "можна сформулювати правило, згідно з яким, якщо ми спостерігаємо в межах будь-якого національно-культурного розвитку бурхливий спалах, різке прискорення історичного часу і стрибкоподібний перехід до положення значного культурного центру регіонального чи світового значення, ми обов'язково виявляємо чи історичний, чи просторовий дотик його до якоїсь із старих світових цивілізацій".[29]

Нове розуміння онтології сучасної культури потребує нової онтології духу (чи розуму). Іншими словами: зміна культурних парадигм є водночас і зміною смислових парадигм, стосовно цього, певно, правомірно говорити про зміну культурно-смислових парадигм. Якщо у своєму класичному завершенні філософія і наука (якщо датувати це завершення кін. XIX – поч. XX ст.) дали цілком певну онтологію розуму, що спостерігає об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які здобуваються і будуються в науці, то "неокласична

[29] Типология культуры. Взаимное воздействие культур // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1982. – С. 4.

проблема онтології розуму (чи, відповідно, раціональності) сягає своїми коренями у ті зміни в ній, які виникають у XX столітті у зв'язку із завданням введення свідомих і життєвих явищ в наукову картину світу".[30]

Різні способи бачення шляхів повернення до "першоначал", "першоджерела" як єдиного континууму буття-свідомості, континууму живих форм, що народжуються, розвиваються і вмирають, призводять до появи різних методологічних підходів у сучасному гуманітарному (зокрема, в релігієзнавчому) мисленні.

Методологічна робота в сучасних галузях релігієзнавства пов'язана переважно з потребою якось з'ясувати відносини між релігієзнавчими дисциплінами, з одного боку, і гуманітарними науками з іншого. Релігієзнавство широко використовує найрізноманітніші методи цих наук. Це потребує розгляду їх взаємовпливів у зв'язку з нинішніми соціально-культурними реаліями. Сучасні релігієзнавці нерідко ділять всі науки, що вивчають релігійні явища, на зайняті винятково релігією і ті, що досліджують її поряд з іншими предметами чи в контексті більш широкої проблематики. Можна вичленити такі основні сучасні підходи до феномена релігії, що є послідовним продовженням класичних релігієзнавчих дисциплін:

1) Діахронічне дослідження причин і наслідків в історії релігійних інститутів, ідей і способів діяльності. "З метою з'ясування сьогоднішньої релігії історично ми повинні побачити те, що їй передувало, і ми повинні зробити спробу витлумачити її форми на основі минулого".[31] Це стосується не тільки традиційної релігії, а й нових релігійних рухів, що виникли протягом XX століття, а також створених "свідомо" релігій.

2) При порівняльному вивченні сучасної релігії інтерес спрямовується на паралелі і розбіжності у різних релігіях в даний момент. Так, нині практично в усіх релігіях проводиться розрізнення "модерністської" і "традиціоналістської" тенденцій, які можна порівнювати.

3) Контекстуальне вивчення релігії, тобто дослідження способів, якими впливають на релігію її соціальний, політичний та інші контексти. Прикладом такого роду релігієзнавчої дисципліни може бути соціологія релігії.

4) При герменевтичному вивченні сучасної релігії основна увага повинна зосереджуватися чи на важливих для людини релігійних явищах або на інтерпретаціях, які дають люди цим феноменам. "Особливо продуктивними є герменевтичні дослідження, якщо розглядати нові інтерпретації старих релігій як свого роду духовне вирішення проблем, що здаються нерозв'язаними іншими

[30] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984. – С. 3.

[31] Waardenburg J. The study of religion in today's world // Religion in today's world: The religious situation of the world from 1945 to the present day. – Edinburg, 1987. – P. 359.

способами і таких, що є екзистенційними за своєю природою". Прикладом такого роду підходу може бути герменевтична концепція О.Больнова.

В контексті дослідження зміни парадигм сучасного методологічного мислення в релігієзнавстві вважаємо доцільним розглянути два підходи до феномена релігії, а саме: контекстуальний і герменевтичний. До речі, можливості та наслідки застосування останнього для сучасного прочитання релігійної (власне, християнської) символіки, на нашу думку, є особливо важливими.

В контексті "антропологічного крещендо" діалогічності сучасної духовно-культурної ситуації "зустріч" духовних течій християнства є зустріччю особистісною ("життєвих світів"). Вона є зустріччю з власним "Я". Оскільки віра живе постійним відродженням (чи народженням) в Переказі, тобто в історичній інтерпретації первинної релігійної символіки, в основі чого лежить внутрішній духовний подвиг особистості (акт віри, любові), то чи не є сучасна "зустріч" релігійних традицій зміною самого буття віри?

Бачення того чи іншого духовного феномена в певному історико-культурному контексті означає, власне, визначення того континууму буття, котрий був охарактеризований вище. Не є винятком і релігійна сфера, де "зустріч релігій світу призвела до того, що повний релятивізм замінив виняткові претензії кожної традиції",[32] коли індивід стає досить вільним у своєму релігійному виборі.[33]

Прикладом філософського аналізу ситуації абсолютного релятивізму (чи абсурду) може бути аналіз М.Мамардашвілі. Йдеться про так званий принцип трьох К – Картезія, Канта і Кафки. Якщо філософія Картезія (Декарта) є постулюванням і розвитком принципу самодостатності особи в її самоствердженні, то в філософії Канта рефлексуються умови, за яких можливе пізнання актів самоздійснення людини. Кафка характеризує сучасну ситуацію як ситуацію абсурду. Обидва попередні принципи (картезіанський і кантівський) стають релятивними в кожному і одночасно в усіх відношеннях. Людина втрачає будь-які критерії мислення-вчинку (моральні, релігійні, естетичні чи метафізичні), відривається від своєї першооснови, стає нездатною створити ситуацію, де її особистий вибір мав би певний зміст у духовному плані.

В цій ситуації абсурду, як ніколи раніше, з особливою гостротою постає питання вкоріненості традиції, а отже, й адекватного розуміння, осягнення її духовного змісту. Це, в свою чергу, потребує окреслення меж розуміння як методу пізнання і відношення до світу. Очевидно, тут йдеться про межі використання досвіду герменевтики. Вже у Ф.Шлейєрмахера акт розуміння тлумачиться як акт взаємовідносин (співтворчості) двох суб'єктів

[32] Barbour J. Myths, Midelsand Paradiggms: A comparative Study in Science and Religion. – New York, 1974. – P. 2.
[33] Кимелев Ю. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 11-12.

(інтерпретатора і автора), де предметна даність (текст) є лише опосередкуванням. В.Дільтей, розвиваючи герменевтичний метод, дійшов висновку, що в герменевтичному пізнанні об'єктивація духу веде до сущого як до єдності духовного життя суб'єкта, котрий є останньою інстанцією розуміння. Таким чином, за В.Дільтеєм, об'єкт (об'єктивація духу), будучи необхідною основою пізнання, має бути знятим у процесі пізнання і йому слід надати можливість для безпосереднього контакту "Я" і "Ти". Відношення "суб'єкт-об'єкт" необхідно замінити на відношення "суб'єкт-суб'єкт".

У М.Хайдеггера проблема розуміння зміщується в онтологічну площину, акт розуміння виступає не як проникнення в інше "Я", чужу суб'єктивність, а як злиття двох горизонтів – тексту й інтерпретатора. Тому розуміння "чужого" (іншого) може полягати виключно у з'ясуванні горизонту цього "чужого". Тож розуміння іншого об'єкта означає не розуміння іншого суб'єкта, а розуміння іншого світу.

Розглянуті моделі герменевтики з різних боків підривають позиції суб'єкт-об'єктного відношення як основного образу відношення між людиною і світом. В першому випадку об'єкт втрачає онтологічну самодостатність і стає тільки опосередковуючою ланкою між двома суб'єктами – тим, хто розуміє і тим, кого розуміють, між "Я" і "Ти". В іншому випадку вже суб'єкт набуває статусу опосередковуючого начала і онтологічна самосвідомість надається дійсності, проте не як об'єкта завершеної в самій собі предметності, що протистоїть добре консолідованій навколо "Я" суб'єктивності, а як події, спів-буття, що завдяки представленості, скажімо, в творі мистецтва, саме "закликає суб'єкта відійти від центру "Я" і включитися в загальний хоровод буттєвої гри".[34]

У Х.-Г.Гадамера критика суб'єктивізму – це розуміння герменевтики як спроби реабілітації, відродження феномена традиції і всього з нею пов'язаного. Це – необхідна умова запобігання відриву людини від своїх культурно-історичних коренів.

Сучасна герменевтика в особі Поля Рікьора є спробою поєднати певну належність до традиції з дистанціюванням від неї. Розуміння в нього виступає як уміння вчитись один у одного. Дистанціювання виступає як дистанціювання тексту від автора. Тому предметом тексту є не сама реальність, а її (актуалізовані інтерпретатором) можливості. "Те, що повинне бути інтерпретованим в тексті, це запропонований світ, в якому я міг би жити і в який я міг би проектувати одну із своїх можливостей".[35] На рівні сприйняття тексту читач виступає учасником події-буття (а не глядачем) але за умови дистанціювання від емпіричного "Я". Таке дистанціювання (як перехід у сферу духу) дає можливість "зрозуміти себе

[34] Нодия Т.О. Границы понимания как отношения к миру // О духовности. – Тбилиси, 1991. – С. 60-61.

[35] Ricour P. Hermeneutic and the Human Science. – Cambridge, 1982. – P. 143.

під текстом".

Подібний підхід розвивали Н.Мусхелішвілі та Ю.Шрейдер, які тлумачили розуміння як "впізнавання означеної сутності через одержаний знак (текст) шляхом відтворення нових смислів".[36] Текст такого роду (наприклад, текст Євангелія) служить не для передачі ідей, а для втягнення, залучення адресата в іншу реальність. Тому "осягнення на вищому рівні є вже не схоплення ідеї через текст, а проникнення за допомогою тексту у нові шари реальності. Ця реальність осягається не тільки за допомогою тексту, а й за допомогою деякого, встановленого "понад" сприйнятим текстом зв'язку комунікативного руху, що встановлює міст між "Я", яке осягає, і реальністю, що ним осягається". Зрозуміти текст (розшифрувати культурний символ) можна лише через включення в розуміння автора та відтворення в адресата уяви про автора, що спирається на лінгвістичний та історичний контекст. Герменевтичну інтерпретацію релігійної символіки (Святого Письма) використовують подеколи і богослови. С.Булгаков писав: "Для Східного православ'я "бібліцизм" не є характерним, оскільки воно є не книжною релігією, а релігією певної безперервної містичної дії. Біблія також входить в його зміст, але не як книга, а як факт містичного досвіду. Біблія... є частиною богослужіння, самої Божественної дії. І тут воно є більш, ніж просто читанням, воно – сама подія, про яку читають".[37] Звернемо також увагу і на зроблену Р.Бультманом спробу деміфологізації християнства.[38]

Різні історичні інтерпретації Нового Завіту породили його критики, зокрема в радянському релігієзнавстві,[39] що переважно розробляло міфологічну теорію походження християнства, котра була започаткована німецьким філософом А.Древсом.[40]

Критика Святого Письма зумовлена ще й тим, що в символічному світі Нового Завіту, як і в Біблії взагалі, окремі уявлення не узгоджуються між собою, суперечать одне одному. Так, поряд стоять зображення смерті Христа як жертвоприношення і як космічної події, тлумачення Христа як месії і другого Адама. Та й уявлення про непорочне зачаття суперечить вічності існування Христа. Хотілося б, насамперед, звернути увагу на суперечність, що червоною ниткою проходить через весь Новий Завіт, а саме: з одного боку, космічна

---

[36] Мусхелишвили Н., Шрейдер Ю. Постижение понимания // Текст. – Культура. – Семиотика. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1989. – С. 14.

[37] Булгаков С. Переписка // Путь (Париж).– 1926.– № 5, октябрь-ноябрь.

[38] Bultmann R. Neues Jestament und Mythodologie. – Мьnchen, 1985.

[39] Див.: Беленький М. О мифологии и философии Библии.– М., 1977; Гече Б. Библейские истории.– М., 1988; Дарманський П. Земні джерела "Святого Письма".– К., 1985; Косидовский З. Сказания евангелистов.– М., 1979; Крывелев И. Библия: историко-критический анализ.– М., 1983; Свинцицкая И. Раннее христианство: страницы истории.– М., 1991.

[40] Древс А. Отрицание историчности Христа в прошлом и настоящем. – М., 1980.

детермінованість людини, з іншого – заклик до вільного рішення, коли людина розуміється як самостійне "Я", котре може віднаходити чи втрачати себе. Звідси стає зрозумілим чому деякі слова Нового Завіту стосуються сучасної людини прямо чи безпосередньо, коли "Бог особистісно присутній у пафосі, який хвилює людину",[41] а інші є для неї малозрозумілими та далекими. Для сучасної інтерпретації християнської символіки принципового значення набув центральний постулат екзистенціалізму і феноменології про розрізнення об'єктивуючого мислення і осягнення буття, що долає суб'єкт-об'єктну схему. Цю традицію розвиває й сучасна теологія (Тілліх, Ранер, Бультман). Вона виходить із принципу, згідно з яким дослідження релігії як духовного феномена може стати важливою для сьогоднішнього життя справою лише в тому випадку, коли дослідник прагне вступити в діалог з історичною традицією, тобто задає питання історії, що є суттєвими для його власного життя, готовий почути невідому йому наперед відповідь історії. З іншого боку, це є переосмисленням духовної спадщини Отців і Вчителів Церкви. Тож вчення Христа має осягатися, усвідомлюватися як підгрунтя можливої зустрічі людини, яка живе в певний час, з конкретною ситуацією, як тлумачення її власного існування.

В контексті того, що Т. де Шарден називає сходженням до Омега-точки, що у М.Хайдеггера є вимогою переходу від "недійсного" до "дійсного" існування, у Т.Мана вимогою піднесення над конкретністю оціночних ситуацій, тобто здатністю до Бога, саме уявлення про Бога як небесну істоту, що перебуває над світом і людством, стає проблематичним. Світовідчуттю нашого сучасника, певно, більш близьким є символ живого, особистісного Бога: "Символ Особистісного Бога є абсолютно фундаментальним, тому що екзистенційне відношення завжди є відношенням однієї особи до іншої. Людина не може мати абсолютної зацікавленості в чомусь, що не є особистісним".[42]

Те, що ми при розгляді духовного життя особи визначаємо поняттям вибір, відповідальність, рішучість в утвердженні дійсних духовних цінностей, в релігійній сфері, як це зауважив М.Бердяєв, виступає як рішучість людини стати на шлях богоспілкування, дати вільну відповідь на заклик Бога. Це – шлях віри не як світогляду і почуття, а як події зустрічі, з котрої постає особисте відношення людини до Бога.

Якщо подивитись на проблему особистісного відтворення смислу релігійної символіки не з власне філософської, а, скажімо, з загальносвітоглядної точки зору, то необхідно виходити з того, що картину (образ) світу неможливо засвоїти простим зусиллям волі. Вона задається людині разом з культурно-історичним контекстом. Ця буттєва зумовленість образу світу в свідомості постає як практична зумовленість, в руслі якої свідомість є породженням і духовним

[41] Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 468.
[42] Tillich P. Systematic Theology. – Chicago, 1967. – Vol.1. – P.145.

самозабезпеченням практики. Безумовно, образ світу не сприймається людиною як щось незмінне. Своєю духовною і практичною діяльністю в певній культурно-історичній ситуації вона творить (відтворює) його в собі. І тут зміна поглядів на світ може починатися з будь-якої сфери життя людського духу. Сьогодні ми не можемо відкинути сформований в нинішній духовній ситуації, образ світу, психологічні особливості формування якого так добре розкрив Ф.Василюк.[43] Не можемо зробити цього навіть на догоду вірі, бо таке жертвопринесення означало б духовну роздвоєність: людина приймала б до самої віри, своєї релігійності не породжений культурно-історичним буттям, не прийнятий в її буденному житті образ світу.

Зауважимо, що символічно-знакова релігійна картина світу, якою вона представлена, зокрема, в християнстві, не збігається з об'єктивною картиною світу. "Образ світу" є швидше розумінням людиною себе в світі, тому образ світу повинен інтерпретуватися не космологічно, а антропологічно, вірніше екзистенційно-феноменологічно.

Релігійний символ свідчить про ту силу чи ті сили, що людина сприймає як основу і межу свого світу, власних вчинків і переживань. Знак-символ намагається наочно вписати ці сили у сферу людського життя з його емоціями, мотивами та можливостями. В ньому виражається віра в те, що наявний і відомий світ, де живе людина, не має в самому собі основи та цілі. Вони лежать поза межами наявного та відомого, і ці наявне і відоме перебувають у постійній залежності від таємничих сил, що становлять його основу і межі. Водночас релігійна символіка виражає і свідомість того, що людина не належить сама собі, що вона перебуває в залежності не тільки від відомого їй світу, а й насамперед від сил, що панують по той бік відомого. Саме в цій залежності людина може здобути свободу від відомих їй сил. Отже, можемо стверджувати, що в релігійному символі міститься потреба його розшифровування чи інтерпретації, критики його об'єктивуючих уявлень. Дійсне завдання релігійної символіки – говорити про потойбічні сили, що панують над світом і людиною, – стає проблематичним.

В контексті сказаного вище важливо окреслити відмінність між знаком і символом. Знак часто виступає як замінник позначуваного. Межа між знаком і позначуваним провадиться досить чітко. Аналогічна межа щодо символу розмивається і в ідеалі зовсім зникає, бо адекватне сприйняття символу передбачає надання свідомості того самого спрямування, на яке цей символ вказує. Так, для невіруючого хрест – знак розп'яття Христа на Голгофі, а для віруючого – символ, який робить його учасником розп'яття і воскресіння. В Новозавітній символіці слід насамперед вишукувати не об'єктивуючий зміст її уявлень, а розуміння висловлюваної нею екзистенції. Така інтерпретація не є

[43] Василюк Ф. Психология переживания. – М., 1984.

спілкуванням людини з Богом, це тільки інтерпретація інтенції віруючого як спрямованості його свідомості на вихід у стан чистої свідомості (стан Богоспілкування).

Спроба актуального прочитання християнської символіки (символів гріха, покутної жертви Христа, спасіння, воскресіння тощо) за допомогою герменевтичного методу підштовхує дослідника до діалогу з християнською традицією. При цьому самі релігійні символи постають як система смислу життєвих координат, матриця духовного життя особи віруючого. Скажімо, наприклад, християнський символ живого, особистісного Бога спонукає віруючого стати на шлях богоспілкування і рішучості дати вільну відповідь на заклик Бога. Це є шлях віри не як світогляду і почуття, а як події-зустрічі, з котрої постає особисте ставлення людини до Бога. Охарактеризована за принципом буття (а не пізнання) віра виступає як вічне народження "внутрішньої", ідеальної людини в системі особистості, як рух до абсолюту і зустріч з ним, як спосіб подолання загрози відносності, що вічно, на думку Т. де Шардена, нависає над людиною, як шлях формування в людині того, що не відміняється смертю.

Життя у вірі виступає в християнському світогляді як фактична можливість реалізації вищих духовних цінностей у процесі здійснення принципів й свободи волі. Таким чином, символ Духу можна тлумачити як принцип будування свого життя згідно з вищими мірками і цінностями – "дарами Духу" (любові, довготерпіння, доброти, вірності тощо), які роблять людину відкритою для співіснування з іншими людьми, міняють основу і характер співіснування, укоріненого в "надземному", неутилітарному. В такому співіснуванні віра виступає як така, що чиниться любов'ю, а спасіння виступає одкровенням любові Бога, який звільняє людину для самої себе, для життя у самовіддачі, вірі і любові. Це є "новий образ Адама", прообразом якого був Христос (символ Христа), діалог з котрим (співрозп'яття як подолання пожадливості і примх, страху, позбавлення від страждань) відкриває можливості нового, духовного життя особи (символ воскресіння).

Стрижнем, осередком філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки, її актуального прочитання є людина (символ образу і подоби Божої), розкриття таємниці її буття. В цьому аспекті цікавою є думка М.Мамардашвілі, що покликання людини полягає в тому, щоб здійснитися за образом і подобою Божою. Образ і подоба Божа – символ, відповідно якому людина реалізується як особистість. Людина створена не природою чи еволюцією, а створюється за її участю, завдяки її індивідуальним зусиллям. Ця безперервна створюваність задається в дзеркальному відображенні самої себе символом "образу і подоби Божої". Ніколи людина не назвала б нікого Богом, якщо б у ній самій не діяла сила, котру вона поза собою називає Богом.

У сучасному християнському світобаченні простежується розширення інтимного, особистісного відношення до Христа як до спасителя окремої

людини, до усвідомлення неможливості індивідуального спасіння поза вселюдським спасінням (символ Церкви як духовної спільності людей, що здійснюють себе в історії, як зачаток царства Божого – нового перетвореного буття у складі грішного і недосконалого земного буття).

Основою єдності християнських Церков є те, що кожна духовна течія християнства (це стосується й інших релігійних течій) є перш за все певним ладом чи устроєм духовного життя, завданням якого є оволодіння і передавання досвіду. В її традиції і Переказі транслюються насамперед не форми обрядовості чи догмату, не різні моралізаторські вимоги, певні канони, а онтологічна реальність, новизна екзистенційної ситуації, пов'язана з появою Боголюдини і Боголюдства.

Герменевтичний аналіз феномена релігії свідчить про складність, багатомірність феномена духовності (і особистості). У момент духовної смислотворчості в актах віри, пізнання, естетичної творчості тощо, які виступають свого роду "надлишковими" речами стосовно утилітарно-необхідного в людському житті, символами, конструктивними моментами людської комунікації і культури взагалі, незважаючи на те, що багатомірність і багатоплановість духовного життя не дозволяє побудувати його безперервний ланцюг в усій послідовності причинно-наслідкових зв'язків, разом і миттєво спрацьовують багаторівневі шари, згортаючи й розгортаючи всю ієрархію духовно-культурних цінностей. Хоча в сучасній духовно-культурній ситуації, що характеризується незаповненістю культурно-історичного континууму, не всі духовні акти виконуються на рівні їх агента (нашого сучасника), в цілому (в культурі) ці акти здійснюються не в розгорнутому вигляді, а за умови існування духовних актів, які заміщають нерозгорнутість і делеговано їх представляють. Така поліфонічність і взаємодоповнюваність не є ознакою розпаду духовності та культури. Вона тільки доводить факт, що "для світогляду епохи чи для світогляду окремої людини характерним є те, що та епоха чи людина вважає головною силою, рушієм духу і життя. Іншими словами: яка ділянка духовної культури стоїть в центрі того світогляду? Чи нею є наука, що ґрунтується на практичному розумі, чи мистецтво як вираження людських почувань, а чи ж релігія як вираз туги за вічністю, неокреслених поривань у далечінь. І в переламні історичні епохи людина з особливою настійливістю звертається до тих ділянок духу, "що перші організують світ думок і почувань... до підстав духовної культури".[44]

Соціологія релігії може репрезентувати напрям релігієзнавчих досліджень, який Ваардербург називає контекстуальним. Згідно з традиційною соціологічною установкою, що бере свій початок від Дюркгейма, соціальні відносини визначають поведінку людей, їх спосіб життя, котрий переважно є не

[44] Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992. – С.23, 34.

результатом особистих зусиль людини, а продуктом суспільних обставин. Відповідно до цих методологічних принципів суть релігії полягає не в ідеальних уявленнях і догмах, а скоріше в ритуально-культових діях, які здійснюються колективно і дають усім учасникам почуття причетності до цілого. Ритуальна дія – один із актів самоствердження соціальної групи. Всі принципи соціології релігії в цілому відповідають основним постулатам класичної онтології розуму.

Перехід до постмодерністського (некласичного) типу мислення простежується в соціології (зокрема, в соціології релігії) Макса Вебера. Він вважав, що зовнішньо фіксовані моменти релігійної дії мало пояснюють явища релігійного життя. Тільки розуміння смислу дій віруючого, їх аналіз відповідно до мотивів діючих індивідів відкриває можливості соціологічного аналізу релігії. М.Вебер застосовує методологічні принципи "індивідуальної типізації" та "розуміння". В центрі його уваги – індивідуальний обрис релігійно-етичних систем спасіння. Шляхи вирішення цієї проблеми в релігії значною мірою визначають спосіб життя тих, хто її сповідує.

Отже, аналіз контекстуального (соціологічного) та концептуального (герменевтичного) підходів до феномена релігії в сучасному релігієзнавстві, з одного боку, демонструє зміну парадигм методологічного мислення (в основі чого лежить зміна культурно-смислових парадигм), а з іншого – діалог сфер гуманітарного мислення, що сприяє оновленню їх смислотворчих можливостей. Зміна парадигм релігієзнавчого мислення має у своїй основі зміну релігійних парадигм. Зокрема, для християнства, згідно з Х.Кюнгом, визначальною нині є "постмодерністська парадигма екуменічного християнства".

В сучасній зміні релігійних парадигм вирішальну роль відіграє "особистісний порив" і нове розуміння пов'язаних із ним релігійних смислів (символічно виражених). Лише згодом цей процес стає загальновизнаною тенденцією. Він позбавляє від старих уявлень шляхом "формування" того "внутрішнього голосу совісті", який говорить тихо, але невідступно, наявність якого свідчить про наявність у світоглядних переконаннях "життєзабезпеченості" у способі реального буття конкретного суб'єкта діяльності.[45]

[45] Эвристические функции мировоззренческого сознания. - К., 1962.- С.95.

Контрольні запитання і завдання

1. В чому обмеженість опійних оцінок релігії марксизмом?
2. Назвіть складові принципу об'єктивності релігієзнавчого пошуку.
3. Які особливості використання принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях?
4. Чим зумовлена зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві?

Тематика рефератів

1. Позаконфесійність релігієзнавства як вияв принципу об'єктивності.
2. Загальнолюдське в змісті релігійної свідомості.
3. Значення принципу історизму в науковому пізнанні релігійних процесів в Україні.
4. Особливості прочитання християнської символіки.

Рекомендована література

1. Аринин Е. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998.
2. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
3. Классики мирового религиоведения. – М., 1998.
4. Кулик В. Исторические структуры религии. – Херсон, 1997.
5. Малерб М. Религии человечества. – М., 1997.
6. Мистика. Религия. Вера. – М., 1998.
7. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К.,1996.

Тема III

РЕЛІГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Проблема походження релігії, її сутності, історичного розвитку завжди хвилювали мислителів минулого. Вони намагалися якось пояснити це явище, розкрити його особливості, психологічну і суспільну значимість у житті людини. Їх ніяк не могли задовольнити богословські чи церковні пояснення через їхній примітивізм і догматичну однозначність. Пошук шляхів вирішення проблеми проводився у багатьох напрямках, із врахуванням релігійної ситуації в країні проживання мислителів, рівня її суспільного розвитку, характеру культурних традицій, специфіки сповідуваної ними філософської концепції, соціальних і духовних факторів.

1. Зародки науки про релігію

Процес становлення релігієзнавства як особливої галузі знання почався ще в період античності. Вже тоді можна було визначити ряд найхарактерніших підходів до релігії, а також віднайти цілі концепції щодо неї та початки важливих ідей.

А. Ідеї антропоморфізму і пантеїзму. Засновник елейської школи Ксенофан (VI ст.до н.е.) висунув ідею про створення богів за образом і подобою людей: які люди – такі їхні боги. Ефіопи вважають, що їх боги курносі та чорні, фракіяни уявляють своїх богів голубоокими та рудими, відзначає Ксенофан: “Але якби бики, коні і леви мали руки й могли б ними малювати і створювати твори мистецтва, подібно людям, то коні зображували б богів подібними на коней, бики ж – подібними на биків”.[1] Ідея антропоморфізму мала вплив і розвивалася далі у вченнях багатьох мислителів. Особливим їх прихильником був німецький філософ Л.Фейєрбах. В умовах грецького політеїзму Ксенофан сформулював також положення про монотеїзм, надавши йому форму пантеїзму. На його думку, світ єдиний, несотворимий і незнищуваний – він і є Богом. Як згодом відзначав з цього приводу Арістотель, поглянувши на небо у його цілісності, людина заявляє, що єдине – ось що Бог.

Б. Евгемеризм. Будуючи свою теорію на основі антропоморфізму Ксенофана, грецький мислитель Евгемер (VI ст.до н.е.) стверджував, що богом є колишні люди, переважно царі. Підхід до з’ясування природи релігії, коли боги розглядаються як обожені царі, одержав назву евгемеризму.

В. Концепція страху, неуцтва та обману. Грецький філософ-атоміст Демокріт (VI ст. до н.е.) вважав, що релігія грунтується на страху людини перед

---

[1] Антология мировой философии. В 4-х т. – Т. 1. – Ч. 1. – М., 1969. – С. 292.

грізними силами природи (грім, блискавка, землетрус тощо), котрі не в змозі пояснити через власну необізнаність. Демокріт відзначав: "…стародавні, спостерігаючи небесні явища, як ось: грім, блискавка, перуни, зближення зірок, затемнення Сонця і Місяця, переймалися жахом і вважали, що винні у цьому боги".[2] Розглядаючи причини, що породили релігію, філософ із Греції Епікур (340-270 рр. до н.е.) головною вважав страх смерті та закликав людей не боятися смерті: "Смерть не має до нас ніякого відношення, оскільки, коли ми існуємо, смерті ще немає, а коли смерть присутня, тоді ми не існуємо".[3] Теорію страху та неуцтва найповніше сформулював римський мислитель-атоміст Лукрецій Кар (I ст. до н.е.) в своїй філософській поемі "Про природу речей".[4] Він доповнив концепцію ще й ідеєю обману, що була вперше виявлена афінським філософом Крітієм (V ст. до н.е.). На думку Лукреція, релігію спеціально придумали законодавці і влада, щоб обманювати народ і тримати його у покорі. Концепція страху, неуцтва й обману мала найбільше поширення й розвинулась всебічно в епоху Просвітництва, особливо у вченнях Ж.Мельє, Д.Дідро, П.Гольбаха, С.Марешаля, інших французьких мислителів.

Г. Скептицизм. В античній філософії виникло й скептичне відношення до релігії, зокрема, до віри в бога. Особливість скептицизму полягає в тому, що він не утверджує що-небудь ("так"), але й не відкидає те чи інше судження ("ні"), бо ж виражає сумнів, вагання, нерішучість ("ні так, ні ні"). З одного боку, скептицизм порушує релігійний догматизм, пробуджує людську думку до пошуку все нових і нових істин, а з іншого – це вчення не дає нічого конструктивного, творчого, стверджуючого. Грецький софіст Протагор (V ст. до н. е.) відзначав: "Про богів я не можу сказати, існують вони чи ні, і які вони з виду. Адже багато перепон для знання – незрозумілість справи і недовготривалість людського життя".[5] Ідеї скептицизму були найповніше висвітлені у працях мислителів Нового часу.

Д. Філософія апологетики релігії. Ряд античних мислителів розглядали релігію як опору держави, існуючого суспільного ладу, як важливий фактор збереження нинішнього порядку, утвердження статусу-кво. Ці ідеї, зокрема, розвиває у своїх творах філософ-ідеаліст Платон (427-347 рр. до н.е.). Саме в релігії афінянин вбачав основу моралі й опору держави. Вищою метою людського пізнання він проголошує божество. Всіх, хто виступає проти релігії, відкидає існування богів, Платон оголошує державними злочинцями і вимагає для них смертної кари. До речі, його вчителя – Сократа – афінський суд засудив до смертної кари ніби-то за невизнання існування богів на Олімпі. Ідеї Платона

[2] Там само. – С. 342
[3] Там само. – С. 356.
[4] Лукреций Кар. О природе вещей. – М.-Л., 1945.
[5] Антология мировой философии. В 4-х т. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 318.

про те, що релігія є основою моралі та держави, отримали свій подальший розвиток не лише в християнській теології, а й у багатьох теоріях соціології релігії.

Серед античних мислителів ми знаходимо багатьох раціонально-мислячих людей, які прагнули за допомогою логічного аналізу з'ясувати природу релігії. Сучасники вважали їх вільнодумцями. Проте все це послужило основою появи тут релігієзнавчих, а не антирелігійних ідей.

2. Вчення про релігію епохи середніх віків і Нового часу

В епоху середніх віків, як відомо, існувала духовна диктатура церкви. Вона прагнула придушити будь-яке вільнодумство, утвердити лише офіційну, тобто церковну точку зору, обмежити людську думку тісною сферою християнської догматики. Будь-яка форма вільнодумства розглядалась як єресь, гріх і піддавалася жорсткому остракизму, а то й навіть аутодафе. Вільнодумство витіснялося богослов'ям. Саме в цей час богословська думка, що розвивалася в руслі християнства, дала світові плеяду знаменитих мислителів – Тертулліана, Августина Блаженного, Григорія Паламу, Фому Аквінського, Василя Великого тощо. Проте їх творчі здобутки не мають чогось спільного з релігієзнавчою парадигмою, бо ж мають безпосереднє відношення до богослов'я. За умов церковного тоталітаризму було доволі важко й небезпечно висловити якусь іншу, відмінну від усталеної думку про релігію, розробити новий підхід у з'ясуванні природи цього духовного явища. Лише в Новий час, особливо починаючи з XVII-XVIII ст., з'являється можливість тією чи іншою мірою критично й вільно глянути на релігію.

Зміна в нову добу теоцентризму середньовічного світогляду на антропоцентризм (гуманізм) безумовно сприяла відродженню започаткованого греками релігієзнавчого пошуку, котрий не замінив богословське мислення, а доповнив його. Серед релігієзнавців було чимало представників церкви. Проте ортодоксальне богослов'я не сприйняло породжену гуманістичними ідеалами секуляризацію духовного життя, розглядало як зло і гріх раціоналістично-пантеїстичні ідеї. Наслідком цього протистояння постала теоретична концепція релігії як свідомого обману. Критичний аналіз релігії зорієнтовується в річище гносеології. З'являлися погляди на релігію як продукт людської фантазії (П.Гольбах), результат невпевненості у своїх силах (Б.Спіноза), опійний чинник (П.Марешаль). Релігію саму по собі мислителі не відкидали, а зауважували спотворення її та необхідність через усунення останнього повернення до якоїсь "дійсної релігії". Г.Лейбніц у своїй "Теодицеї" навіть прагнув віднайти

можливості філософського "виправдання Бога" за існуюче у світі зло.[6] Це був своєрідний стиль релігієзнавчої метафізики, котрий однозначно не можна віднести ні до теології, ні до наукового релігієзнавства. Прикладом релігієзнавчої метафізики може служити філософія І.Канта, який розглядаючи богословські проблеми "душі", "буття Бога", зрештою дійшов висновку: там, де виявляється неспроможність розуму, його місце заступить віра. Вивчаючи практично всі існуючі в його час релігійні системи, німецький мислитель Г.Ф.Гегель в своїй праці "Філософія релігії" (1832-1833 рр.) розглядав проблеми "душі" й "буття Бога" як різні форми та етапи виявлення абсолютної ідеї, в основі якої лежить абсолютний розум.

Поруч з релігієзнавчою метафізикою на межі XVIII-XIX ст. з'являються різноманітні зародки наукового релігієзнавства, що лише наприкінці XIX-XX ст. розвинулися до цілісних шкіл і течій. Водночас виникла низка філософських концепцій, де даються більш повні інтерпретації природи релігії. Розглянемо їх коротко.

А. Деїзм. Деїстичні ідеї знайшли найширше висвітлення в працях Г.Чербері, Дж.Локка, Дж. Толланда та Ф.Вольтера. Особливість деїзму полягає в тому, що він заперечує ідею особистого бога і його повсякденне вторгнення в життя природи та суспільства. Бог розглядається лише як першопричина, творець світу, як безособистісний початок, що встановив відповідні закони, за якими нібито розвивається світ. Бог свого часу привів світ у рух за якимись законами й відтоді не втручається в земні справи. Отже, деїзм є такою системою поглядів, яка обмежує владу богів із всіх боків законами природи. Деїзм, за влучною характеристикою Г.Плеханова, є парламентаризмом. Звідси заперечення ним багатьох християнських догматів, елементів обрядовості, заклики до свободи совісті й думки, намагання створити на основі розумової віри якусь "релігію Розуму", "природну релігію".

Б. Пантеїзм. Специфіка цього вчення полягає в запереченні існування Бога в його релігійно-церковному розумінні, тобто як особливої духовної, надприродної, надматеріальної, трансцендентної сутності. Прибічники пантеїзму, починаючи з Ксенофана, ототожнюють Бога й природу. Вони зводять Бога до природи, розчиняють його в ній. "Субстанція є природа або Бог," – писав Б.Спіноза.[7] Проте, ототожнюючи Бога з природою, пантеїзм у такий спосіб відкидає істинність релігійного вчення (теїзму) і торує шлях відкритому матеріалізму й атеїзму.

В. Скептицизм. Продовжуючи і розвиваючи традиції античного

[6] Див.: Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения. В 4-х т. – Т. 4. – М., 1989.

[7] Див.: Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избр. произв. В 2-х т. – Т. I. – М., 1957.

скептицизму, скептики Нового часу сприяли руйнуванню християнської догматики, підривали віру в непорушність релігійних істин. Вони пробуджували дух свободи думки, критичні погляди на релігію, її сутність і соціальні функції. "Наша релігія, – писав французький мислитель XVI ст. М.Монтень, – створена для викорінення різних вад, а насправді вона їх покриває, живить і пробуджує". На думку французького філософа П.Бейля (XVII ст.), взагалі можливе існування такого суспільства, що складається лише із атеїстів. При цьому моральний стан суспільства естетів буде вищим, аніж об'єднання віруючих. Скептики піддають сумніву буття бога, ідеї створення ним світу і людини, безсмертя душі, потойбічного світу, інші християнські догмати. Водночас вони не відкидають їх так відкрито, як прибічники атеїзму.

Г. "Природня релігія". Ці погляди репрезентують глибоко віруючі відомі вчені-природознавці, зокрема І.Ньютон і Г.Лейбніц. Хоч їх думки й перегукуються багато в чому з ідеями богословської тематики, проте раціоналістичність мислення представників "природної релігії" призвела до формування своєрідного стилю релігієзнавчої метафізики. Так, в "Теодицеї" Г.Лейбніца вирішується складна проблема "виправдання" бога за існування зла у світі і з'ясування ролі в цьому вільної людської волі.[8]

Д. Атеїзм. Поняття з'явилося в давній Греції. Вперше про нього заговорив Діагор Мелоський (V ст. до н.е.). Атеїстами тоді називали не осіб, які заперечували існування Богів, а тих, хто жив, не звертаючись до них постійно, і вважав, що не бог (a-theos), а людина сама по собі є господарем власної долі. Принагідно відзначимо, ці мислителі не заперечували існування богів. Відтак атеїзм поставав як вільний від містики шлях людини до самої себе.

В прийнятому нині розумінні атеїзм постає як найбільш глибока й послідовна критика релігії. До його прибічників зараховують всіх мислителів, які заперечують релігію, розглядають її як антинаукове й антикультурне явище. Вони відкрито відкидають ідею буття бога, наявність потойбічного світу, безсмертя душі, інші основні релігійні положення. Згідно їх поглядів, релігія створена самими людьми під впливом дії ряду соціальних і психологічних причин, світ же не створений ніким і розвивається за своїми власними природними законами. Релігійні образи – це продукти людської фантазії, а не реальна сутність. У своїй діяльності, стверджують атеїсти, людині потрібно спиратися не на релігійну віру, а на власний розум, власні сили. Факелом розуму потрібно освічувати складний шлях людського буття. Релігія ж перешкоджає процесу пізнання навколишнього світу й негативно впливає на мораль.

[8] Лейбниц Г.В. Теодицея // Сочинения. В 4-х т. – Т. 4. – М., 1989.

3. Становлення релігієзнавства як галузі наукового знання

В кін. XVIII – на поч. XIX ст. вперше виникають такі концепції, які намагаються в системно й цілісно викласти теорію походження релігії в її історичному розвитку. Релігія стає предметом спеціальної галузі науки, що одержала назву релігієзнавство. В процесі розвитку релігієзнавства формується ряд шкіл, напрямків. Розглянемо деякі з них.

А. Теорія натуралізму (астральна теорія). Французький мислитель К.Вольней, (1757-1820 рр.), вважає, що релігія виникає як результат уособлення природних явищ, головним чином небесних – Сонця, Місяця, планет, зірок. У свому творі "Руїни чи Роздуми про розквіт і занепад імперії" (1791 р.) він виділяє в історії релігії вісім стадій розвитку: культ елементів і сил природи, зірок (сабеїзм), символів (ідолопоклонство), стадію дуалізму тощо. На думку філософа, християнство є алегоричним культом Сонця, а Христос (чи Хрісен) божеством Сонця.

Французький математик і астроном Ш.Дюпюї (1742-1809 рр.) присвятив проблемам релігії спеціальну працю "Походження всіх культів, чи Всезагальна релігія" (1794 р.), в якій висловлює думку, що "всі релігії суть дочки зацікавленості, неуцтва, користі та обману", боги – "дітища людей", "земля створила небо", "боги є самою природою", а "історія богів – це історія природи". Серед усіх явищ природи вирішальну роль у виникненні релігійних вірувань, на думку Ш.Дюпюї, відіграли небесні тіла. Саме уособлення небесних явищ складало основу, ядро, стрижень релігійних уявлень стародавньої людини.[9]

Б. Міфологічна теорія представлена такими дослідниками релігії XIX ст. як М.Мюллер. А.Кун, В.Шварц, О.Афанасьєв, В.Маннхард. Виходячи з основних ідей астральної теорії, прибічники міфологічної теорії стверджують, що релігія виникла на базі уособлення небесних явищ, які стародавня людина прагнула пояснити. Свої висновки дослідники робили на основі збирання, систематизації й аналізу великого фактичного матеріалу з міфології індоєвропейських народів – стародавніх індійців, іранців, греків, римлян та германців. Відтак вивчення релігії стало здійснюватися за допомогою збирання наукових фактів. Заслуга цієї школи релігієзнавства полягає в тому, що вона вперше застосувала порівняльний аналіз. Це дозволило подолати домінуючий тоді христоцентризм, коли релігія як феномен розглядалася виключно через призму християнства. Суть порівняльно-історичного методу влучно сформулював М.Мюллер: "Хто знає тільки одну релігію, той не знає жодної". Цей метод дозволяв шляхом співставлення різних форм релігії виокремити в них загальні й специфічні ознаки, знайти найбільш загальні закономірності процесу історичного розвитку релігії.

---

[9] Dupuis Ch. Mйmoire explicatif du zodiaque chronologique et mithologique. – Paris, 1806.

В. Еволюційну (анімістичну) теорію презентували Е.Тейлор, Дж.Леббок, Дж.Фрезер, Ю.Ліпперт. Вони намагалися, використовуючи в першу чергу матеріали з історії первісної релігії, визначити закономірності еволюції релігії. Вони виходили з ідеї загальнолюдського прогресу і прямо переносили її на релігію, розглядаючи останню як елемент культури. Дослідники зібрали й систематизували величезний масив фактичного матеріалу, розробили чисельні схеми релігійної еволюції. На їх думку, релігія виникає як наслідок спостережень людини за явищами сну, снобачень, хвороб, непритомнень, галюцінацій, смерті. Вони вважали, що "мінімумом" релігії є віра в душу та духів. На цій основі виникають всі інші форми релігії, включаючи й віру в єдиного бога. В еволюціоністів релігія виступає водночас продуктом людської психології і елементом культури; історія релігії розглядається ними як результат філіації релігійних ідей, що відбуваються еволюційним шляхом, тобто як просте збільшення, кількісне зростання, ускладнення. Спираючись на принципи антропогонізму, еволюціоністи ототожнювали суспільство й природу, суспільні та природні закони, не бачили їх якісної специфіки. Характерною для них були біологізація й психологізація суспільних явищ, включаючи при цьому до них і духовну культуру, зокрема й релігію як її основний компонент. Незважаючи на певну обмеженість, еволюційна теорія тим не менше залишила помітний слід у розвитку релігієзнавства.

Г. Культурно-історична школа включає ряд течій, серед яких особливо виділяються дифузіонізм (Ф.Боас, Ф.Гребнер, Л.Фробеніус) і прамонотеїзм (Е.Ленг, В.Шмідт, В.Копперс, П.Шебеста).Послідовники цієї школи, виступаючи проти еволюціонізму, критикували його з різних вихідних принципів. Прибічники дифузіонізму обстоювали ідею, що культура (і релігія як її складовий елемент) не еволюціонує, а поширюється у вигляді концентричних кіл із кількох культурних центрів. Свою концепцію вони конструювали переважно на основі матеріалів з історії первісних народів.

Вчення прибічників прамонотеїзму являє собою католицьку реакцію на еволюціонізм. На противагу еволюціоністам, які відстоювали ідею релігійних вірувань за схемою: анімізм-політеїзм-монотеїзм, прамонотеїсти висунули версію про вихідний, первісний монотеїзм: спочатку існувала віра в єдиного бога-творця, яка згодом була "затемнена", піддана дегенерації. В своєму 12-ти томному творі "Походження ідеї Бога" католицький патер Вільгельм Шмідт (1868-1954 рр.) намагався довести, що "вшанування істоти є найбільш давнім, вихідним" і що "на наступній ступені образ вищої істоти все більше затемнюється і зникає, в той час як три інші фактори – натурміфологія, магія та анімізм – набувають все більшого значення". Думки патера хоч і не користувалися особливою довірою з боку істориків та етнографів, які досліджували первісне суспільство, але католицька Церква активно підтримувала його концепцію, бо вона значною мірою співпадає з

християнською ідеєю одкровення.

Д. Ірраціоналізм є відображенням ірраціоналістичної тенденції в філософії та соціології, яка значною мірою проявилася і в релігієзнавстві. Серед її представників – школа "морфології святості" (Р.Отто, М.Еліаде, К.Юнг) та фрейдизм (З.Фрейд, Е.Фромм). На думку Р.Отто, визначальною характеристикою релігії є "святість". В структурі "святості" мислитель виділяє три компоненти – ірраціональний, раціональний та моральний. Головним із них він вважає ірраціональний, що включає в себе: таємне захоплення (містеріум фаскінанс), таємний страх перед чимось невизначеним (містеріум тремендум) і почуття високого (аугустум). Якщо Р.Отто та прибічники його теорії вбачають джерела релігії у сфері людських почуттів, насамперед у почутті страху, блаженства й піднесеності, то фрейдизм віднадходить їх в біологічних інстинктах. Як вважає З.Фрейд, в релігійних віруваннях проявляються неврози, в основі яких знаходяться пригнічені ще в дитинстві еротичні потяги, так званий "едипів комплекс" – статевий потяг до матері й ворожість до батька як до суперника. Головним в структурі особистості є сексуальний інстинкт, який і водночас визначає і суспільне життя, духовну культуру, включаючи й релігію. [10]

Е. Соціологічна школа. Її представники намагаються віднайти джерела релігії в самому суспільстві. Вони прагнуть показати місце релігії в структурі суспільного життя, розкрити її соціальні функції. Так, на думку Е.Дюркгейма (1858-1917 рр.), релігія – це продукт суспільної свідомості ("колективних уявлень"). В релігії суспільство нібито обожнює самого себе. В праці "Елементарні форми релігійного життя. Тотемічна система в Австралії" (1912 р.) вчений розглядає релігію, з одного боку, як продукт суспільної системи, що зазнає змін у відповідності з розвитком суспільства: різним типам суспільства відповідають різні форми релігії. З другого боку, релігія виступає в ролі головного фактора, що інтегрує суспільство, забезпечує його цілісність, сприяє зміцненню соціальної системи.[11] Подібні ідеї стали домінуючими у вченнях М.Вебера, Б.Малиновського, Г.Меншинга, І.Ваха, інших представників соціологічної школи.

Є. Феноменологізм. Як дослідницьке явище, ця школа є крайнім виявом еволюціоністських тенденцій в релігієзнавстві. Суть феноменологічного підходу сформулював В. дер Леєув (1840-1950 рр.): "Про якийсь історичний розвиток релігії феноменологія нічого не знає". Із міркувань дослідника випливає, що феноменологія виступає "способом інтерпретації історії релігії, оскільки вона не має власної сфери". Її головне призначення – "зрозуміти власний характер явища", розкрити ахронну сутність "релігії в собі". У книзі "Вступ до

[10] Фрейд З.Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 94-142.

[11] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. – М., 1998. – С. 148-173.

феноменології релігії" В. дер Лееув писав: "Метод дослідження різних історичних конкретизацій даного релігійного явища, наприклад, жерця, вівтаря, молитви, свята, ініціації і т.ін. з метою виявлення в них постійного позаісторичного елементу, що складає сутність предмету, називається феноменологічним методом".

Отже, феноменологічний метод є альтернативою історичному методу дослідження. На місце історизму ("поздовжній розріз") пропонується феноменологічний підхід ("поперечний розріз"). В подальшому "поперечний розріз" удосконалює Хайлер як "шлях концентричних кіл". Дослідник так розкриває його суть: "Тут релігії людства розглядаються як єдине ціле, нижча і вища релігії розглядаються разом".

Ж. Універсалізм репрезентують праці С.Радхакрішнана, Х. фон Гласенаппа, В.Крамера. Суть їх концепції полягає в тому, щоб виявити позитивні елементи в кожній релігії і на основі їх синтезу створити єдину всесвітню релігію "універсальну релігію духу". На думку С.Радхакрішнана, тільки така універсальна релігія зможе об'єднати Схід і Захід. "Західну матеріальність", вважає дослідник, необхідно надихати "східною спірітуальністю". Найбільш характерними рисами цієї універсальної релігії є:

– наявність єдиного Бога, імманентного й трансцедентного щодо світу; його атрибути: абсолютне буття, всемогутність, всеобізнаність, абсолютна свобода та блаженство;

– світ є суттю творіння Бога; Бог створив світ не відразу, а творить його знову і знову;

– ядром людини є її душа;

– всі релігії є законним й істинним шляхом до Бога; Бог – батько всіх людей і відкривається він всім народам у всі часи; окремі релігії є лише "різними шляхами, що ведуть до однієї мети", "різними діалектами однієї і тієї ж мови духу", "різними формулюваннями неоформленої істини";

– з принципової істинності всіх релігій складається єдність релігії у множині релігій;

– релігійна терпимість та взаємна повага різних релігій собою мають привести до їх співробітництва та створення "унікальної релігії духу", а зрештою і до об'єднання людей в "товариство братів".[12]

Такими є фундаментальні принципи, на основі яких передбачається створення цією школою єдиної універсальної релігії.

З. Структуралізм насамперед пов'язаний з ім'ям видатного французького етнографа і філолога К.Леві-Строса (XX ст.). Своєю науковою теорією він започаткував цілий напрямок у вивченні міфології та релігії первісного суспільства. Головне завдання дослідник вбачав у тому, щоб на

[12] Див.: Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М., 1959.

основі аналізу міфології, обрядів, ритуалів, традицій первісних народів виявити наявність якихось загальних безсвідомих структур, формальних моделей, притаманних всім народам незалежно від рівня їх історичного розвитку. Ці структури не усвідомлюються людьми (хоч і вони можуть бути пізнані наукою), а проявляються в міфологічних та релігійних поглядах, у шлюбно-сімейних відносинах, моральних нормах, у сформованих ритуалах, звичаях і традиціях. На думку К.Леві-Строса, їх можна виявити і певним чином типологізувати (подібно періодичній таблиці хімічних елементів). "Сукупність звичаїв одного народу, – відзначає дослідник. – завжди відзначалась якимсь стилем. Вони утворюють системи. Я впевнений, що кількість цих систем не є необмеженою і що людське суспільство, як і окремі особи, у своїх іграх, мріях чи маренних видіннях ніколи не творять в абсолютному смислі, а задовольняються тим, що вибирають певні поєднання в певних наборах ідей, які можна відтворити. Якщо б можна було скласти перелік усіх існуючих звичаїв, і тих, що знайшли відображення в міфах, і тих, що виникають в іграх дітей та дорослих, у снах здорових чи хворих людей, і в психопатологічних діях, то можна було б створити щось на зразок періодичної таблиці хімічний елементів, де всі реальні чи просто можливі звичаї виявилися б згрупованими певними сім'ями. Нам залишилося б розпізнавати серед них ті, які були дійсно сприйняті суспільством".[13] Так писав К.Леві-Строс ще 1955 року, тобто до появи своїх основних праць, зокрема, "Структурна антропологія", "Міфологія", "Структурна антропологія. Друга", "Шлях масок". В цих дослідженнях він прагнув реалізувати вже накреслену ним програму.

Ядро структурного методу К.Леві-Строса становить ідея бінарних опозицій. Всі думки людини (і не тільки первісної) пронизані бінарними опозиціями: верх-низ, лівий-правий, чоловічий-жіночий, сирий-варений, прямий-кривий, зимовий-літній, живий-мертвий, добрий-злий тощо. Людина прагне подолати їх за допомогою певного медіатора, що займає проміжне становище між опозиціями (наприклад: травоїдні – ті, що поїдають падаль – хижаки). Саме в бінарних опозиціях К.Леві-Строс вбачав специфіку міфологічного й релігійного усвідомлення, хоч очевидно, тут йдеться взагалі про протиріччя людської свідомості, про відображення у свідомості людини реально існуючих суперечностей, протиріч природи і суспільства. Загалом ця ідея є вірною, бо розкриває протиріччя нашого мислення. Проте вчений намагається знайти всезагальні моделі людського мислення, якісь безсвідомі логічні структури, що не залежать від суспільно-історичних умов. Такий підхід має абстрактний характер, відірваний від конкретно-історичних умов. І хоча сам мислитель не відкидає історизм, все ж "структура" у нього явно домінує над "історією" і часто набирає самодостатнього значення. Безперечно, структурний підхід потрібно поєднувати з історичним аби одержати дійсно наукові

[13] Levi-Strauss C. Tristes tropiques. – Paris, 1955.

результати дослідження. Єдність структурного та історичного методів наукового пізнання у всіх сферах, в тому числі і в релігієзнавстві, – така вимога сучасної науки.

И. Діалектико-матеріалістична (марксистська) теорія розглядає релігію як складне, історично змінне, внутрішньо суперечливе соціальне й духовне явище. За словами одного з її засновників Ф.Енгельса, "всяка релігія є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, – відображенням, в якому земні сили набирають форму неземних".[14]

Згідно з марксизмом основними характеристиками релігії є:

– соціальна природа релігії. Релігія – суспільний продукт. Її джерела – в певній системі суспільних відносин, а не в якійсь потаємній і відвічній сутності людини чи в особливій трансцендентній сфері. Вона є ілюзорним, фантастичним відображенням пануючих над людиною стихійних сил природи і суспільства. За словами К.Маркса, корені релігії – в "саморозірваності і самосуперечливості земної основи";

– історичний характер релігії. Релігія – явище історичне. Вона зазнає певних змін в ході розвитку суспільства. Будучи елементом соціальної системи, релігія розвивається діалектично, відображаючи діалектику суспільного розвитку. Історія релігії включає в себе важливі загальні компоненти діалектики: суперечливість, наступність, заперечення, перехід кількості в якість, зняття, повторюваність, циклічність, заперечення заперечення та інше. В процесі історичного розвитку релігії спостерігаються дві протилежні тенденції – посилення і послаблення її ролі в суспільстві. В епохи суспільних спадів, криз, які охоплювали економіку, політику й культуру, соціальна значимість релігії швидко зростала. І навпаки, періоди суспільних піднесень, прогресу, як правило, супроводжуються спадом у релігійному житті, послабленням її впливу в суспільстві;

– релігія – поліструктурне й поліфункціональне явище. Вона постає як складне соціальне і духовне явище, охоплює лише духовну, а й матеріальну сфери. В її структурі можна виділити два основних компоненти: духовний (релігійна свідомість) і практичний (релігійна діяльність – релігійні організації – релігійні відносини). Водночас релігія – явище поліфункціональне. Вона виконує ряд важливих функцій в суспільстві. Серед них необхідно виділити функції виповнення (компенсації), світоглядну, нормативну, регулятивну, інтегративну тощо.

– Відносна самостійність релігії. Марксистське розуміння релігії виходить з того, що суспільство є складною, динамічною й суперечливою системою взаємопов'язаних між собою елементів – економіки, політики, моралі,

[14] Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 20. – С. 309.

мистецтва, релігії та інших. Всі вони взаємодіють і певним чином тиснуть, впливають один на одного. Проте у цій взаємодії вирішальна роль, відзначав Ф.Енгельс, зрештою належить економіці, матеріальному виробництву. Водночас кожний із названих суспільних компонентів, включаючи й релігію, має самостійність. Самостійність релігії проявляється в історичному аспекті (історія релігії утворює специфічну сферу в історії людського суспільства із своїми закономірностями розвитку), у функціональному плані (релігія активно впливає на всю соціальну систему, включаючи й економічний базис, але особливий вплив має у сфері духовної культури), у структурному відношенні (в наявності певної сталості, самоорганізованості, специфічного "механізму" життєдіяльності, що забезпечує адаптацію до різних соціальних умов).

4. Дисциплінарні вияви релігієзнавства

Відтак можемо зробити висновок, що релігієзнавство пройшло складний шлях у своєму розвитку. Воно з'являється насамперед як спосіб рефлексивного ставлення до релігії, метою якого є виявлення причин її появи. В епоху Відродження та Реформації, воно постає вже в ролі критичного чинника щодо традиційних церковних інституцій. Філософський аналіз проблем теології призвів до появи апологетики релігії (Г.Лейбніц, Ф.Шеллінг), скептицизму щодо неї (І.Кант), а подеколи й критики і заперечення (Л.Фейєрбах). Останній підхід в роки соціалізму був абсолютизованим. Релігієзнавство постало як філософська, історична й природничо-наукова критика релігії. Хоча тоді й говорилося про наявність в атеїзмі позитивного аспекту, але він визначався дуже розпливчато. Можемо визнати, що в радянський період в релігієзнавстві так і не склалася якась теоретична школа. Певних успіхів досягли історики релігії, бо науковий підхід тут загалом домінував над ідеологічним. В філософії релігії особливо помітними, грунтовними були праці Б.Лобовика, Д.Угриновича, Ю.Кимельова, Ю.Левади. Явно не пощастило соціології, психології, а тим більше етнології й політології релігії: їх ідеологічна зорієнтованість, прагматична націленість на подолання релігійності явно не сприяли науковості пошуку в цих сферах релігієзнавства.

Основні релігієзнавчі школи, концепції, підходи у вивченні феномену релігії з'явилися у др. пол. XIX – п. пол. XX ст. Зауважимо, що релігієзнавство, як нова галузь знання, з цього часу постало вже як надто складне і багатопланове утворення. В його структурі виокремилося декілька наукових дисциплін. Коротко їх охарактеризуємо.

Філософія релігії аналізує понятійний апарат релігієзнавства, проблеми визначення релігії, розкриття її сутності. В її рамках існує два протилежних напрямки – філософська апологетика релігії і філософська критика релігії. Якщо

філософська апологетика намагається віднайти реальні аргументи на захист і виправдання релігії, прагне довести її необхідність, позитивну роль в житті людини і суспільства, то філософська критика навпаки, виступає чи з позиції заперечення релігії взагалі, чи критики її окремих сторін. Форми цієї критики різні – деїзм, пантеїзм, скептицизм, атеїзм.

Соціологія релігії вивчає взаємодію релігії з суспільством та з іншими елементами суспільного життя, її місце в суспільній системі, соціальні функції релігії тощо. Соціологія релігії має теоретичний та емпіричний рівні. Теоретична соціологія релігії (Е.Дюркгейм, М.Вебер, І.Вах, Г.Меншинг тощо) розкриває загальні характеристики взаємодії релігії з суспільством або ж з його певними компонентами – економікою, мораллю, мистецтвом, філософією тощо. Емпірична соціологія релігії розглядає конкретні стани релігійності (рівень релігійності в певному регіоні, типологію ставлення до релігії, думки про релігію різних груп населення тощо), використовуючи для цього анкетування, інтерв'ю, методи спостереження та обробки статистичних даних, інші конкретно-соціологічні прийоми.

Психологія релігії досліджує психологічні особливості релігійної свідомості: проблеми релігійної віри та її впливу на поведінку індивіду, релігійний досвід, психологічний механізм релігійного "катарсису" (очищення, зняття психологічної напруги), специфіку релігійного фанатизму, багато інших питань. В її межах виділяють теоретичну (В.Джемс, В.Вундт, П.Жане та ін.) й емпіричну психологію релігії (Г.Оллпорт, М.Росс, Дж.Леуба тощо).

Історія релігії вивчає подійовий процес і закономірності розвитку релігії на різних етапах людської історії. Дослідження історії релігії проводиться в кількох напрямках: загальна історія релігії, історія окремих конфесій (християнство, іслам, іудаїзм, баптизм тощо), історія релігії країн або народів (історія російського православ'я, історія релігії в Україні, Франції, Англії та ін.), історія релігії окремих епох чи періодів (історія давніх релігій, історія релігії в епоху середніх віків тощо), порівняльна історія релігії.

Географія релігії вивчає географічні закономірності появи різних форм релігії та їх поширення по земній кулі. На цій основі складається релігійна карта світу чи ж релігійна карта певних континентів і держав.

В XX ст. виникли нові дисциплінарні утворення релігієзнавства, зокрема, етнологія та політологія релігії, конфесійне релігієзнавство тощо. Незважаючи на двох з половиною тисячолітню історію вивчення феномену релігії, сказати, що ми наближаємося до якогось фінішу в її пізнанні не можна. І це не тільки тому, що вона постійно змінюється й розширює поле своєї діяльності, а й тому. що вдається віднадходити все нові й нові її вияви, зокрема, відмовившись від домінуючих віками європоцентричних оцінок релігійного феномену.

5. Релігієзнавча думка України

Українське релігієзнавство сягає своїм корінням доби Київської Русі. Це насамперед "Повість врем'яних літ", де описано процес запровадження християнства в Україні-Руси, розкривається історичне, психологічне й світоглядне підґрунтя вибору Володимиром Великим віри для свого народу. Прийняття християнства – велика світоглядна революція в духовному житті українства, що включила його в контекст світової цивілізації. Починаючи з княжої пори, універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу для багатьох українських мислителів стають власні релігійні переживання. Основною метою їх праць виступає не прагнення створити певну цілісну систему богословських знань, а бажання передати своє особисте релігійно-містичне сприйняття божественного єства, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу. Саме такими є "Повчання Володимира Мономаха", "Слово про Закон і благодать" Іларіона Київського, "Житіє Феодосія Печерського" і навіть "Слово про похід Ігоря".

До XIX ст. релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною його сторінкою є творчий доробок професорів Києво-Могилянської Академії. На основі порівняльного аналізу католицизму і православ'я вони доводили істинність саме православного віросповідання. В богословських курсах, що читалися в Академії, особлива увага приділялась апології християнського розуміння Святої Трійці, Святих таїнств тощо. Професори-могилянці прагнули чітко розмежувати, структурно відокремити філософію і теологію. Так, у Теофана Прокоповича вони відрізняються обсягом, принципами і методом. Якщо богослов'я, за Теофаном, має своїм об'єктом Одкровення Боже, то раціональна філософія – логічні операції, натуральна – природне тіло, моральна – мораль і громадське життя людини. На його думку богослов'я – це методично й вмотивовано підібрані з різних книг Святого Писання й структуровані, вибудувані в певний порядок (для зручності вивчення) божественні думки і висловлення, які необхідні для слави Божої та спасіння людини.[15]

Українське світське релігієзнавство не має власної професійної традиції. Воно розвивалося переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII-XX ст. Проте українські мислителі прагнули не просто з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. Вони насамперед розкривали її функціональну значимість, роль в національному розвитку України. Оскільки значення різних конфесій християнства в поступі

[15] Див.: Києво-Могилянська Академія: колиска української богословської думки // Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.

українства було надто суперечливим, то це пояснює різні оцінки українськими духовниками релігійного феномену, його впливу на національне життя.

Зауважимо, всі вони в той чи інший спосіб прагнули поставити християнство на службу національному розвитку. Якщо Г.Сковорода намагався втілити це через заклик до утвердження кожного зокрема в принципах християнського життя, то кирило-мефодіївці висловлювали ідею місійної ролі українства в слов'янському світі. Якщо Т.Шевченко закликав Бога зглянутися на злидні та нещастя рідного народу, ладен був навіть "проклясти" його за бездіяльність й очікування, то І.Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства.

Суспільну думку України характеризує також прагнення навернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам народу, вивести їх із підпорядкування "сильним світу" цього. Так, Т.Шевченко закликає проповідників релігії за законами Апостолів любити ближнього свого, любити на ньому не шкіру, а душу. М.Драгоманов, вважаючи релігію справою сумління кожного, в такий спосіб обстоював ідею поліконфесійності українського народу, заперечував наявність в Україні якоїсь однієї національної релігії, що буцім-то через це має право на якийсь особливий статус в політичному і духовному житті.

Тривалий час в різних публікаціях всіляко утверджувалася думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження швидше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрямок людського думання, ніж науковим відтворенням дійсного характеру світоглядних устремлінь суспільної думки України. Українських мислителів усіх часів дійсно характеризує наявність вільнодумчої тенденції, втім до відвертої антирелігійності вона доходила хіба що в творчості М. Драгоманова, І.Франка й Лесі Українки. Що ж стосується попередніх століть, то тоді вільнодумство виражалося скоріше в формі антиклерикалізму, релігійного скептицизму, інакомислія й індиферентизму, у декого – пантеїзму.

Пошуки шляхів виходу з національної кризи й деградації виводили українських духовників на загальнолюдські принципи співжиття. Оскільки останні найбільш чітко проявилися в релігійному світобаченні, то такі пошуки врешті-решт зводилися до думки про можливість ґрунтування національного поступу на підвалинах релігійного.

Як окрема сфера наукового знання релігієзнавство в Україні, на нашу думку, починається з творчого доробку ідеологів громадівського руху і насамперед пов'язане з іменами М.Драгоманова й О.Потебні. Саме у них знаходимо спроби дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномена, його місце в духовному житті людства.

Хоч М.Драгоманов (1841-1895 рр.) і не залишив категоріального

визначення релігії, проте аналіз написаних ним праць дозволяє зробити висновок, що релігію, він розглядав, по-перше, як явище духовної культури, продукт культурно-історичного процесу; по-друге, як історичний феномен, що виник в певний період історії внаслідок здійснених людьми пошуків "пояснення причин життєвих явищ", перед якими вони були безсилі; по-третє, релігія, на думку мислителя, – це перша "думка громадська, яка впорядковувалася", тобто перша відносно самостійна форма суспільної свідомості; по-четверте, – це комплекс думок, який шкодив чи посував поступ, бо одні "придавлювали в людях повагу до себе, особливо до свого розуму, а другі – збільшували її".[16]

Розглядаючи релігію в тісному зв'язку з національним життям, М.Драгоманов критикував спроби деяких учених, громадських діячів пов'язати певну національність із конкретною релігією, бо ж спроба такої ідентифікації є "абсурд принциповий і практичний". Так, до християнства, зауважує мислитель, належить велика кількість народів, а тому жодний з них не може вважати його тільки своєю вірою, своєю національною ознакою.

Якщо до релігії загалом М.Драгоманов ставився по-філософському, то до конкретних конфесій, як правило, – негативно. Він не симпатизував православ'ю, яке, на його думку погасило в XVI –XVII ст. надії України на поступ, культурний розвиток і зв'язок із порівняно вищою західною духовною культурою, сприяло втраті Україною самобутності; не виявляв доброго ставлення до греко-католицизму, який розглядав як змову для навернення українців "у римську віру". Особливо неприязно ставився вчений до галицького ультрамонтанства, що обстоювало право римського папи втручатися у світські справи будь-якої держави.

Дещо лояльнішим був М.Драгоманов до протестантизму, що, на його думку, дозволяє утвердити людяність у громадському житті, національну мову в богослужбовій практиці, формує повагу до людського розуму, свободи думки. Абсолютну цінність протестантизму вчений вбачав у його обстоюванні принципу віротерпимості. Свободу людини в релігійних відношеннях М.Драгоманов шанував не менше, якщо не більше, ніж в економічних, політичних, духовних справах. М.Драгоманов обстоював ідею громадської церкви як еталон на той час всенародної релігії для України, як найпоступовішу з усіх релігійних організацій. Мислитель вважав громаду основою людського життя.

Особлива заслуга у з'ясуванні ролі мовних факторів у розвитку релігійності належить О.Потебні (1835-1891 рр.). Українського вченого по праву можна вважати родоначальником лінгвістичного релігієзнавства чи лінгвістики релігії. О.Потебня загалом стояв на позиціях релігійного вільнодумства. Його антиклерикалізм був зумовлений насамперед тогочасною позицією церкви

[16]Драгоманов М. Оповідання про заздрих богів. – Львів, 1901. – С. 48.

відносно науки, підпорядкуванням її діяльності інтересам правлячих соціальних верств, утвердженням нею колонізаторської політики Росії щодо України. О.Потебня викривав ідею російського месіанізму як "божественного покликання", обстоював свободу людини у виборі віросповідання.

З'ясовуючи чинники, які викликали появу релігії, О.Потебня зазначав, що важливу роль у цьому зіграли можливості людського мислення й пізнання: "Пізнавальна сила не доторкується безпосередньо до предмета. Віч-на-віч з тією зовнішньою природою стояв і дикун й діставав із неї не положення сучасної науки, а фетиші, богів. Поставимо й сучасну непідготовлену людину перед явищем природи і одержимо майже ті ж результати: байдужість або безглуздий страх і поклоніння".[17] Причини змін релігійних вірувань вчений вбачає у розвитку людського мислення, пояснюючи свої висновки подеколи суто лінгвістичними спостереженнями, зводячи все до етимологічної характеристики слів.

О.Потебня всебічно аналізує вербальну магію, розкриває гносеологічні мотиви формування релігійного культу, простежує роль асоціативного мислення серед гносеологічних чинників еволюції релігії. Не останнє місце він відводив проблемі міфологічних образів. До причин, які сприяли збереженню язичництва в християнстві, вчений відносить традиції і звички, запозичливу діяльність християнської церкви, заповнення язичництвом прогалин у християнському світогляді, що залишалися незаповненими, зокрема, пояснення природи тощо. Практичну користь віри О.Потебня вбачав у тому, що вона приносить людині глибоке заспокоєння.

Помітною сторінкою в українському релігієзнавстві були релігієзнавчі дослідження велетня української думки Івана Франка (1856-1916 рр.). В оцінці ставлення мислителя до релігії не існує однозначності. Вчений не вірив в особистого Бога. Ідею Бога він вважав продуктом людської духовності, а біблійні оповіді – відображенням певного рівня розвитку уявлень людини. Релігію І.Франко розглядав не лише як віру в якісь "надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою", не лише як віру в душу: "До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти".[18] Бог для І.Франка – це не щось антропоморфне, зриме, досяжне. Він є прагненням людини до абсолюту, волі, справедливості, добра. Вчений закликав "через часове і тілесне проникати в духовне і вічне", частинкою якого є людина. "Правдива релігійність" І.Франка ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартістність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього

[17] Потебня А.А. Из записок по теории словесности. – Харьков, 1905. – С. 646.
[18] Франко І. Радикали і релігія. – Львів, 1898. – С. 3.

переконання і пізнання світу. Атеїст, на думку письменника, – не той, хто кидається в бій з релігією, а людина, що, не очікуючи постійної допомоги і сприяння Бога, оскільки наділена ним свободою волі, горить бажанням "добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі". Провідною ідеєю у ставленні І.Франка до релігії було не якесь заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномену, а прагнення виявити, наскільки віра, а також його інституції можуть слугувати інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню і розвитку. І.Франко чітко розмежовував релігію як вид духовності і церкву як організацію віруючих, вказував на їх різну роль в суспільному розвитку взагалі і в житті етносу зокрема. Значну увагу мислитель приділяв питанням історії релігії в Україні, політиці Ватикану щодо України, ролі в українській історії уніатства, критиці національного клерикалізму, обґрунтуванню принципів свободи віровизнання тощо.

Розгляд різноманітних проблем історії релігії в Україні бачимо у творчому доробку М.Грушевського, В.Липинського, А.Річинського, І.Огієнка. В Університеті св. Володимира на початку XX ст. працювали професори М.Боголюбов і М.Постнов, які залишили фундаментальні праці відповідно з проблем філософії релігії та історії християнства.[19]

З перших років радянської влади на українських теренах характер і зміст релігієзнавчих досліджень всеціло визначався документами комуністичної партії. Вони мали підпорядковуватися розробці стратегії і тактики антирелігійної роботи, зорієнтованої на повне подолання релігійності. При цьому ЦК Компартії робив установку на серйозне історичне висвітлення ідеї Бога, культу, релігії тощо. 3 травня 1925 р. став виходити щомісячник "Безвірник", навколо якого в травні 1928 р. сформувалася Всеукраїнська Рада Спілок безвірників України.

Першою організаційною формою існування релігієзнавчої науки в Україні став створений 1931 року в Харкові антирелігійний сектор у складі Інституту філософії і природознавства Всеукраїнської асоціації науково-дослідницьких інститутів. Його роботу очолив відомий суспільствознавець Д.Ігнатюк. В секторі працювали І.Ельвін, М.Кривохатський, П.Черницов, О.Чефранов. Праці сектору друкувалася в журналах і виходили окремими брошурами. Після ліквідації ВАНДІ і передачі її інститутів до Академії Наук України (1937 р.) у цій галузі працювали науковці філософської комісії соціально-економічного відділу Академії. На той час розвиток знань про релігію в академічній системі був повністю підпорядкований завданням поширення антирелігійних знань та обґрунтуванню заідеологізованих "опійних" оцінок релігії.

---

[19] Боглюобов Н.М. Философия религии. – К., 1916; Постнов М.Э. История Христианской Церкви. – Брюссель, 1964.

1947 року в системі Академії Наук було відновлено Інститут філософії, у складі якого з 1957 року з'явився відділ наукового атеїзму, очолюваний відомим дослідником релігії стародавнього світу професором А.Аветисяном. До відділу тоді увійшли В.Антоненко, А.Єришев, П.Коробко, Ю.Охріменко. Хоча наукова робота, протягом наступних чотирьох десятиліть вимушено провадилася в руслі виконання постанов та вказівок комуністичної партії про постійне поліпшення атеїстичного виховання, співробітникам відділу подеколи вдавалося розв'язувати, власне, й релігієзнавчі завдання: здійснювалися широкомасштабні конкретно-соціологічні дослідження стану релігійності населення України, вивчалася історія релігії та вільнодумства, досліджувалася сутність і структура релігійного феномену, особливості його суспільного функціонування та взаємодії з іншими компонентами духовної культури, зокрема, побутово-обрядовою сферою, мистецтвом, наукою, філософією, простежувалася динаміка та спрямування еволюції релігії в умовах науково-технічного прогресу. У 70-80 рр. XX ст. практично вперше проводилося комплексне дослідження атеїзму як духовного феномену, що певною мірою виходило за межі заідеологізованої апологетики, розкривало реальне підґрунтя атеїстичного світогляду, дійсні аспекти його впливу на духовну культуру суспільства та особи.

Дослідження в Україні релігійних явищ значно пожвавилося після утворення 1959 року спеціалізованої релігієзнавчої кафедри на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г.Шевченка, очолюваної протягом тридцяти років професором В.К.Танчером. Будучи опорною серед українських вузів, кафедра довгий час здійснювала такі головні свої функції: координатор наукових досліджень вчених вищої школи республіки, забезпечення викладачів, лекторів підручниками, навчальними посібниками, іншою літературою.

Зауважимо, в радянські часи видання кафедри та її педагогічна література мали двоїстий зміст. Потрібно було досліджувати і висвітлювати два суспільні феномени – секулярний і сакральний. Тому одна половина статей і розділів в них присвячувалися проблемам атеїзмознавства, а інша – релігієзнавства. В такий спосіб викладачі, лектори і науковці одержували можливість розповідати в своїх академічних лекціях й у виступах в масовій аудиторії не тільки про атеїзм, а й про природу релігії, її походження та еволюцію, конкретні конфесії, про її становище у сучасному світі й в Україні, що була найбільшим християнським регіоном в колишньому СРСР.

Незважаючи на явну заідеологізованість релігієзнавчих досліджень радянської і перших років пострадянської доби, заслуговують на увагу ряд праць науковців України того часу. Так, гносеологічну природу релігійного феномену досліджував Б.Лобовик, його суспільно-історичні характеристики – Є.Дулуман та В.Кулик, соціально-психологічні вияви – В.Доля і В.Павлюк, специфіку коренів релігії – Г.Лебединець, ірелігійні форми свідомості вивчали О.Онищенко, А.Колодний, В.Танчер, П.Саух, історію і конфесійну своєрідність

богословської думки – Ю.Калінін, В.Стокяло, П.Кралюк, В.Фоміченко. Соціологічний аналіз особливостей релігійності сучасного віруючого дали в своїх працях А.Єришев, П.Косуха, М.Закович, А.Черній. Питанням історії релігії та особливостям функціонування окремих конфесій присвячені праці П.Яроцького, І.Мозгового, В.Бондаренка, О.Сагана, П.Лобазова, В.Климова, А.Гудими, Г.Баканурського, В.Любащенко, В.Пащенка, М.Кирюшка, В.Лубського. Запровадження християнства на Русі-Україні стало об'єктом дослідження М.Брайчевського, А.Глушака, П.Котляра. Сучасні богословські морально-етичні й есхатологічні концепції проаналізовані П.Гопченком, Ю.Терещенком, В.Щедріним, А.Гудимою. Проблеми свободи совісті, державно-церковних відносин досліджують М.Бабій, О.Уткін, В.Єленський, О.Огнєва, О.Шуба, В.Суярко. Історії християнських церков присвячені праці В.Ульянівського, С.Плохія, О.Крижанівського. Нові релігійні течії України й позавіросповідну містику досліджують Л.Филипович, А.Шедрін.

Значний доробок мають також богословські релігієзнавці української діаспори. І.Огієнко, Ю.Мулик-Луцик, І.Власовський основну увагу приділяли дослідженню історії Української церкви. Особливості греко-католицизму досліджують І.Музичко, А.Великий, С.Мудрий, І.Ортинський, І.Шевців. В працях В.Олексюка аналізується філософія томізму. С.Ярмусь, В.Янів, І.Мірчук зосередились на проблемі особливостей релігійної духовності українців. У сфері філософії релігії плідно працює Д.Ляхович.

У незалежній Україні релігієзнавство як наука набуло нових рис. У Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України, утвореному в 1991 році (фундатор – О.С.Онищенко), релігієзнавчих підрозділах вищих навчальних закладів триває активна, систематична робота з досліджень актуальних проблем філософії, соціології, історії, феноменології релігії, сучасних релігійних процесів. Свій розвиток в Україні дістало й богословське релігієзнавство у вищих духовних закладах.

На базі відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в 1993 р. утворено Українську Асоціацію релігієзавців. З того часу Асоціацію й Відділення очолює доктор філософських наук Анатолій Колодний.

За 17 років свого існування науковці Відділення релігієзнавства провели дослідження понад 20 наукових тем. Серед них "Методологічні принципи і категоріальний апарат релігієзнавства", "Феномен релігії: природа, сутність, функціональність", "Особливості і віхи історії українського християнства", "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози" та ін.

За ці роки Відділенням видрукувано близько 200 монографій і наукових збірників, більше 800 наукових статей. Регулярно виходить часопис "Українське релігієзнавство"(45 чисел), щорічник "Релігійна свобода" (12 чисел), щомісячник "Релігійна панорама" (більше 90 чисел). Вийшли в світ сім книг з десятитомника "Історія релігій в Україні", "Релігієзнавчий словник" (1996 р.) та

підручник "Історія релігій в Україні" (1999 р.), ряд книг із серій "Мислителі української діаспори", "На допомогу викладачеві релігієзнавства", "Духовні діячі України", "Духовні скарби України" тощо. Готується до друку тритомна "Енциклопедія релігій". Про діяльність Відділення за 15 років його історії інформує книга «Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення» (К., 2006).

Відділення провело широкомасштабні соціологічні дослідження особливостей релігійності сучасного віруючого, стану і тенденцій міжконфесійних відносин, поєднання релігійного і національного чинників в духовному відродженні України, характеру неорелігійного процесу тощо. Лише за останні п'ять років Відділення разом з осередками УАР провело біля 40 наукових релігієзнавчих конференцій, зокрема до ювілею християнства, з проблем місця і ролі релігії та Церкви в суспільних і духовних реаліях нинішньої України, історії релігій на українських теренах, свободи буття релігії в постсоціалістичних країнах тощо.

Нині Відділення релігієзнавства – по суті єдиний науковий підрозділ з цього фаху в Україні. Перед ним стоїть завдання провести фундаментальні наукові дослідження релігійних процесів і явищ, координувати дослідницьку роботу з релігієзнавства в Україні, визначати пріоритети в дослідницькій тематиці, організовувати підготовку наукових кадрів.

Активізувалося останнім часом в Україні і богословське релігієзнавство. Тут потрібно відзначити праці кардиналів Мирослава-Івана Любачівського та Любомира Гузара, патріархів православних церков Філарета (Денисенка) та Димитрія (Яреми), митрополита Володимира (Сабодана), архієпископа Ігоря (Ісіченка), Д.Степовика. Вагомі теоретичні статті друкує баптистський часопис "Богомыслие" (Одеса). Українське Біблійне товариство здійснило новий переклад Біблії українською мовою.

То ж в незалежній Україні триває процес інтенсивного становлення релігієзнавства як окремої сфери наукового знання у всьому різноманітті його дисциплінарних утворень. Асоціація релігієзнавців України стала членом багатьох міжнародних релігієзнавчих об'єднань. Українські релігієзнавці гідно репрезентують свої здобутки в своїх виступах на зарубіжних наукових конференціях, в численних публікаціях в зарубіжних виданнях.

Контрольні запитання і завдання

1. Які підходи в оцінках релігії були притаманні релігієзнавчій думці?
2. В чому полягає відмінність у ставленні до релігії епохи античності, середніх віків і Нового часу?
3. Розкажіть про основні особливості становлення релігієзнавства як галузі наукового знання.
4. Охарактеризуйте дисциплінарні вияви релігієзнавства.
5. В чому особливість розвитку релігієзнавчих досліджень в Україні? Який стан релігієзнавчої науки нині?

Тематика рефератів

1. Основні різновиди вільнодумства: порівняльний аналіз.
2. Критичний аналіз марксистської релігієзнавчої концепції.
3. Порівняльний аналіз релігієзнавчих шкіл кінця XIX – початку XX століття.
4. Проблема суті і природи релігії в творчому здобутку одного з відомих релігієзнавців (вибрати самостійно).
5. Критерій виокремлення дисциплінарних утворень релігієзнавства.
6. Особливості розвитку релігієзнавчої думки в Україні.

Рекомендована література

1. Кимелев Ю. Современная западная филисофия религии. – М., 1989.
2. Классики мирового религиоведения. – М., 1996.
3. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.
4. Мистика. Религия. Наука. – М., 1998.
5. Религиоведение (под ред. И.Н.Яблокова). – М., 1998.
6. Религия и общество. Хрестоматия. – М., 1996.
7. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. – М., 1986.
8. Українське релігієзнавство. – №№ 1–14.
9. Филипович Л.О. Етнологія релігії. – К., 2000.
10. Яблоков И.Н. Религиоведение. – М., 1998.

Тема IV

ДИСЦИПЛІНАРНА СТРУКТУРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Поняття "дисциплінарне релігієзнавство" порівняно молоде. Воно було введене в навчальні плани університету "Києво-Могилянська Академія" з метою позначення тих релігієзнавчих сфер, які блоково пропонувалися студентам для вивчення. Кожна релігієзнавча дисципліна зорієнтована на вивчення специфічного аспекту буття релігійного феномену – часового, спільнотного, функціонально-рівневого тощо. Якщо донедавна в структурі релігієзнавства виділялися лише чотири його дисципліни – філософія релігії, історія релігії, психологія релігії та соціологія релігії, то в останні десятиліття сформувалися нові його сфери, зокрема політологія та етнологія релігії. Ще йде мова про лінгвістичне, порівняльне, конфесійне релігієзнавство та ін. Все це свідчить про змістовне багатство релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни.

1. Філософія релігії

В контексті дисциплінарного релігієзнавства чільне місце належить філософії релігії. Перш ніж виявити її сутність, доцільно з'ясувати місце цієї дисципліни в системі філософського знання та в структурі релігієзнавства.

Філософія релігії, оскільки вона прагне осмислити феномен релігії і його прояви, за сутністю своєю входить у систему філософського знання. Згадаймо знамениті кантівські питання, поставлені ним у "Критиці чистого розуму". Спробуємо пов'язати ці питання зі специфікою філософських дисциплін. Тоді з'ясування питання: "Що я можу знати?" входить у сферу інтересів гносеології, метафізики, логіки, психології, методології та історії філософії. З'ясування питання: "Що я повинен робити?" приведе до проблем аксіології, етики, естетики, філософії права, філософії політики. Відповідь на питання: "На що я можу сподіватись?" намагається дати філософія релігії.

При цьому потрібно звернути увагу на іманентний зв'язок філософії та релігійної свідомості. Сама природа нашої думки така, що вона пов'язує процес мислення з категорією Абсолюту. Таке прилучення до сфери абсолютного через думку змушує визнати залежність її від релігійної свідомості. Більше того, неможливо відірвати людське мислення від сфери абсолютного. Проте якщо в інших частинах філософії Абсолют, Невідоме є результатом, остаточним пунктом витлумачень, межею, де закінчується акт філософствування, то для філософії релігії Абсолют служить початком, предметом спеціального вивчення, першопроблемою. В цьому полягає відмінність філософії релігії від інших філософських дисциплін.

Не будемо заглиблюватись у дискусійне питання структури

релігієзнавства. Торкнемося лише з'ясування місця філософії релігії в цій структурі. Особливу увагу звернемо на взаємовідношення філософії релігії з тими дисциплінами, що входять до структури релігієзнавства.

Філософія релігії дає понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто ця дисципліна вивчає інтелектуальний і раціональний вимір релігії. Іншими словами, філософія релігії цікавиться змістом релігії, її інтелектуальним базисом. В цьому полягає специфіка філософії релігії та її відмінність від інших релігієзнавчих дисциплін, зокрема від історії релігії.

Як відомо, історія релігії вивчає розвиток окремих релігій в часі, їх взаємодію з політичними, економічними та соціальними реальностями, тобто об'єктом її уваги є різноманітні види релігії та окремі вияви релігійного. Головне для історії релігії – розвиток релігійних форм. При цьому зміст релігій сприймається як даність, або попередні визначення певних видів релігії чи форм релігійного без заглиблення в їх сутність. В цьому – відмінність філософії релігії як змістовного розгляду останньої, від історії релігії, що вивчає окремі її форми.

З іншого погляду, між філософією релігії й історією релігії є багато спільного. Філософія релігії спирається на значний фактичний релігієзнавчий матеріал, який пропонує їй історія релігії. Сама філософія релігії не займається накопиченням матеріалу, вона лише критично осмислює його. В принципі розв'язати пов'язані із з'ясуванням сутності релігійних явищ питання, не спираючись на історичні свідчення про форми, яких набували явища в своєму історичному розвитку, неможливо. Щоправда релігієзнавці робили спроби створити філософію релігії, не враховуючи дані історії релігії. Це стосується насамперед досліджень Р.Ейкена і Г.Геффдінга. Їх аргументи, як правило, зводились до такого положення: для побудови філософії релігії достатньо ознайомитися лише з найвищою, найдосконалішою формою релігії. Тому стадії її розвитку розглядати необов'язково. Іншою крайністю є вибудовування філософії релігії винятково на свідченнях історії (О.Пфлейдерер, М.Еліаде).

Говорячи про співвідношення філософії та історії релігії, варто зупинитись на досить поширеній в дослідницькій літературі точці зору, згідно з якою філософія релігії є вступом, необхідним методологічним додатком до історії релігії. Так, французький мислитель Ревіль тлумачить філософію релігії як пролегомени до історії релігії. Американський дослідник Джевонс вважає філософію релігії передмовою до історії релігії. Проте філософія релігії не тільки не є передмовою до історії релігії. Вона є завершенням останньої, її логічним оформленням. Швидше історія релігії виконує роль допоміжної дисципліни для філософії релігії.

Розглянемо також співвідношення філософії та психології релігії. Якщо психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, то філософію релігії цікавить її інтелектуальний базис останньої, – в цьому полягає їх відмінність. Про спільність філософії та психології релігії свідчать такі

положення: внутрішній, духовний світ людини, що є об'єктом дослідження і психології релігії, містить в собі раціональний елемент, який є прерогативою суто філософського осмислення релігії. Крім того, певні релігійні явища, з котрими має справу філософія релігії, є, здебільшого, явищами психологічними. Прикладом цього є феномен віри. Психологія релігії пропонує осягнути релігійні факти з їх іманентного боку. Іншими словами, філософія релігії, з'ясовуючи проблеми, пов'язані з розкриттям релігійних феноменів, обов'язково враховує їх психологічні особливості функціонування. В цьому полягає цінність даних психології релігії для філософії релігії. Психологія релігії також постачає необхідний фактичний матеріал для філософії. Згадаймо хоча б релігійний досвід.

Щодо співвідношення філософії та соціології релігії, то остання вивчає феномен релігії та її структури на предмет функціонування в суспільстві, тобто досліджує релігію як соціальний інститут. Тому, з одного боку, соціологія релігії, як і психологія та історія релігії, надає необхідний фактичний матеріал філософії релігії, щоправда він відзначається посиленою актуальністю й суто соціальною орієнтацією. З іншого боку, без висновків філософії релігії, без осмислення важливих визначальних для соціології проблем, соціологія не може існувати.

Й нарешті, про співвідношення філософії та феноменології релігії. У вітчизняному релігієзнавстві донедавна ці поняття не розмежовували. Навпаки, деякі дослідники вписували феноменологію релігії в змістовну канву філософії релігії на тій підставі, що феноменологію релігії, як і філософію релігії, цікавить зміст релігійних явищ й процесів. Однак між феноменологією релігії і філософією релігії існують істотні відмінності: якщо філософія релігії подає понятійне витлумачення релігійних феноменів, то феноменологія релігії намагається тлумачити їх ейдетично. Крім того, об'єктом вивчення філософії релігії є змістовно наповнені релігійні явища, факти, реалії в їх історичних, психологічних чи соціальних зв'язках, а об'єктом вивчення феноменології релігії є феномени, що розуміються як "логічні переживання".

Логіка дослідження вимагає розгляду проблеми тлумачення філософії релігії. Філософія релігії, на наш погляд, є особливою філософською дисципліною, об'єктом вивчення якої є феномен релігії та його характерні прояви. Таке тлумачення не є загальновизнаним. Відомий російський релігієзнавець Ю.Кімелєв пропонує, наприклад, розглядати поняття "філософія релігії" в двох значеннях: в широкому розумінні – як сукупність філософських установок щодо релігії, у вузькому – як автономне філософське міркування про релігію, віру, Бога тощо.[1] Автор книги "Філософія релігії" київський професор поч. XX ст. М.Боголюбов в означеному терміні також поєднує два значення: в першому філософія релігії ототожнюється з релігійною філософією, тобто

[1] Кимелев Ю.Л. Современная западная философия религии.– М., 1989.– С. 2.

“світоглядом, що має головним своїм джерелом власне релігію”;[2] в другому – філософія релігії уявляється як філософська наука про релігію.

Проте тлумачення філософії релігії, за М.Боголюбовим, в кращому випадку слід визнати проблематичним. Насамперед варто відмежовувати філософію релігії від релігійної філософії. Якщо філософія релігії є осмисленим, раціональним осягненням релігійних феноменів, то релігійна філософія – це творчість, орієнтована на проблеми, пов’язані з релігійною проблематикою. Крім того, релігійна філософія, хоча й проникнута філософськими інтуїціями, оформленими в певні положення та понятійну форму, все ж випливає з феномена віри, що сприймається як даність, аксіоматична істина. Натомість, філософія релігії в своїх дослідженнях не обов’язково спирається на інтуїтив віри. Наприклад, лінгвістична філософія релігії виходить з феномена мови релігії, еволюціоністська – за домінанту бере принцип розвитку тощо.

Вкрай обережно треба ставитися до словосполучення “наука про релігію”. Використання терміна “наука” зумовлює визнання сукупності об’єктивно достовірних, ex ratio доведених явищ і фактів, які розглядаються як закономірності. Тобто, наука про релігію повинна сприйматись як необхідне доведення раціонального обґрунтування релігійних феноменів, котрі за сутністю своєю логічно і несуперечно не обгрунтовуються. Деякі дослідники (Тіле, Джемс, Мюллер) тлумачили філософію релігії як “науку про релігію”, проте їх спроби виявилися невдалими. На нашу думку, тут позначився вплив позитивізму на духовне життя людства, коли філософи прагнули застосувати теорії, що мали сцієнтистське спрямування, до всіх сфер знання, навіть до містичного досвіду. Отже, словосполучення “наука про релігію” потрібно вживати обережно, бо воно менше вказує на зміст і характер дисципліни, ніж термін “філософія релігії”.

За свідченням Н.Боголюбова, термін “філософія релігії” вперше був використаний в 90-х роках XVIII ст., а в широкий науковий обіг увійшов в першому десятиріччі XIX ст. Звідси М.Боголюбов робить висновок, що вперше філософія релігії як особливе вчення про релігію виникає під впливом кантіанської філософії. Цю думку, гадаємо, треба сприймати критично.

Для розуміння поняття “філософія релігії” важливим є факт появи ідеї філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни, а не факт появи самого терміна. З’ясуємо, коли ж з’явилася ідея філософії релігії. Ймовірно, вона виникла в епоху середньовіччя з прагнення відокремити суто філософські концепції від богословських схем. Таке бажання бачимо у Фоми Аквінського, що рішуче розмежовував сфери розуму і віри. Таке відокремлення не було прерогативою міркувань відомого богослова, ні тим більше особливістю його релігійно-філософських розвідок. Такого розмежування вимагала епоха пробудження й поширення знань. Аквінат виявився тим мислителем, якому

[2] Боголюбов Н. Философия религии. – Т.1. – К., 1915. – С.23.

вдалося виразити дух епохи. Згідно з його позицією, філософія за об'єкт вивчення повинна брати реалії, що можна пізнати завдяки природному розуму, не втручаючись у так звані божественні предмети – об'єкти уваги богослов'я. Звідси, Одкровення лише доповнює те, що відкривається через природний розум. В даному випадку йдеться про принцип гармонії розуму і віри, якщо перекласти це філософською мовою.

Особливу увагу звернемо на те що розум вважався повноправним принципом пізнання поряд із вірою. Вчення про автономність, самодостатність природного розуму дало багатообіцяючі наслідки. Насамперед, воно відкрило шлях до суто філософської творчості, що поступово не лише позбувається релігійного чинника, але й спромоглась добитися певної автономії. Ця автономія почала визнаватись за принцип. Вчення про автономію розуму зумовило подальший розвиток західноєвропейської філософії. Ідея "чистої філософії" сприяла розквіту філософської творчості. Декарт започаткував тенденцію розглядати філософію як незалежну, самостійну сферу творчості. Процес творчої розробки філософських проблем призвів до диференціації філософського знання. Зокрема, виникла нагальна потреба й у появі особливого вчення про релігію. В концептуальній формі це вчення вперше сформулював Б.Спіноза. У філософській системі голландського мислителя в межах виключно розуму відбувається осягнення явищ і реалій релігійного світу, тобто релігія, поряд з іншими формами духовного життя, стає об'єктом вивчення філософії.

Тепер щодо загальних особливостей тлумачення релігії та її феноменів і структур у світлі філософії релігії, що розглядає феномен релігії з точки зору його раціональної осмисленості. Варто уточнити що розуміється під раціональним осмисленням. На нашу думку, в контексті філософії релігії розглядається функціонування двох рівнів раціоналізації. Перший з них умовно назвемо первинною раціоналізацією. Це логічна обробка фактів досвіду, понятійне оформлення того, що дається нам у досвіді. Відповідно, філософія релігії – понятійне оформлення фактів та явищ, пов'язаних з проблемою релігії чи витлумачення релігійних феноменів у поняттях.

Другий рівень умовно назвемо вторинною раціоналізацією чи, вживаючи термін Е.Гуссерля, "ідеацією". Йдеться про споглядання, бачення ідей. Це пізнання на основі ідей, смислів, пізнання ейдосів, "феорій". (З грецької буквальний переклад поняття "феорія" – бачення, споглядання). І.Кант особливо переконливо довів, що у складі пізнавального акту є трансцендентальні елементи, тобто апріорні елементи знання. Йдеться про матеріал, який не виводиться з досвіду. Саме він є основою вторинної раціоналізації. В історико-філософському контексті інтенція про споглядання ідей вперше актуалізується у вченні про ейдоси Платона, а вираженої форми набуває у Е.Гуссерля.

Тепер з'ясуємо, в якій формі відбувається описана раціоналізація. Філософія релігії, гадаємо, не є дослідженням і, звичайно ж, сприйняттям на віру,

а швидше інтерпретацією релігійних феноменів. За формою це – інтерпретаційне осягнення релігії та її проявів. Саме інтерпретація становить суть філософії. Там, де вона відсутня, немає й філософії. Там, де відсутня інтерпретація релігії та її компонентів, зайвою є і філософія релігії. Обгрунтуємо висловлену тезу, застосовуючи argumentum ex contrario.

Розуміння філософії як дослідження є обмеженим. Адже за сутністю своєю дослідження орієнтується на з'ясування структури, природи предмета. В остаточному підсумку воно, як результат, потребує утвердження певних постулатів, які нерідко набувають догматичного оформлення. Натомість, інтерпретація має бути звільненою від будь-яких догматичних висновків. Більше того, інтерпретаційне осягнення певного феномена передбачає наявність декількох, інколи суперечливих за смислом, інтерпретацій, чого не може допустити дослідження.

Якщо визнати істинним положення, згідно з яким філософія являє собою інтерпретаційне осягнення феномена релігії і його проявів, тоді необхідно також визнати проблематичним об'єкт вивчення. Йдеться про те, що для філософії релігії стають проблемою пов'язані з феноменом релігії основоположні поняття. В своєму послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від будь-яких умовностей суто релігійного досвіду. Можна навіть стверджувати, що в змістовному розумінні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія – об'єкт її вивчення – стає проблемою. Тому для Платона й Арістотеля феномен релігії не був проблемою. Аналіз їх міркувань щодо предметів, пов'язаних з релігією, дає підстави стверджувати про наявність релігійної філософії, але не концептів філософії релігії. Тобто, в їх творчому доробку постановка проблеми релігії була відсутньою.

У формальному відношенні філософія релігії є інтерпретацією феноменів релігії та її структур. Об'єкт її вивчення – релігія та її вияви – стають проблемою. При цьому загадка, яку ми прагнемо й можемо пізнати, не повинна перетворюватись в містерію, таїнство, тобто в неосяжну, закриту для ratio таємницю. З'ясування містерії – за межами філософії релігії. Тобто, філософія релігії обмежена раціональним осягненням релігійних феноменів і структур, у тлумаченні яких вбачає для себе проблему.

З'ясування змісту й форми функціонування філософії релігії як дисциплінарного утворення релігієзнавства не вичерпує собою аналітичних можливостей в осягненні релігієзнавства. Залишається ще з'ясувати питання структурної наповненості філософії релігії. Спочатку звернемося до авторитетних джерел. М.Боголюбов, спираючись безпосередньо на К.Тіле, філософію релігії поділяв на історичну чи морфологічну та онтологічну.[3] Історична філософія релігії, на його думку, містить в собі виклад релігії в процесі

[3] Там само. – С. 68.

її історичного розвитку. До речі, в своїй праці "Філософія релігії" він обмежується лише розглядом історичної частини філософії релігії. Щодо другого структурного компонента філософії релігії – онтології, то М.Боголюбов вбачав її завдання у визначенні основних елементів релігії на предмет знаходження їх сутності, походження і значення. Поділ філософії релігії на історичну й онтологічну частини містить ряд недоліків. Насамперед, в контекст філософії релігії входить така релігієзнавча дисципліна, як історія релігії, котра має свою специфіку. Вчений лише констатує онтологічну частину філософії релігії, не з'ясовує її особливості, й навіть не окреслює низку проблем, які постають перед онтологією. Зрештою автор не обґрунтовує доцільність такого поділу. Тобто далі декларативних тверджень справа у дослідника не просувається.

Датський філософ Г.Геффдінг запропонував свою версію поділу філософії релігії.[4] На його думку, філософію релігії в структурному відношенні слід розглядати як поєднання трьох частин: гносеологічної, психологічної та етичної. Особливо він виділяє пізнавальний зміст релігії – сферу зацікавленості гносеології релігії. Однак онтологічна частина філософії релігії відсутня, вона навіть не констатується.

Ми ж вважаємо, що філософія релігії являє собою органічний синтез трьох аспектів: метафізики релігії, епістемології релігії та праксеології (чи практичної філософії) релігії. Метафізика займається питаннями сутнісного осягнення феномена релігії, її змістовним наповненням. Предметом вивчення метафізики релігії є різноманітні теорії, де розкриваються сутність релігії, її витоки, теорії про природу Бога і характер божественного буття тощо. Епістемологія релігії висвітлює питання пізнавального змісту релігії, а саме, вивчає можливості пізнання релігії та її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності знання, когнітивність релігійної істини як такої. Праксеологія релігії повинна вивчати форми людської діяльності, пов'язаної з розв'язанням проблем релігії. Іншими словами, праксеологію релігії цікавлять втілення в людській діяльності концептів та уявлень релігійного.

Три частини філософії релігії уособлюють три різні точки зору на один і той самий матеріал, тобто це різні підходи до одного й того самого змісту. Вони являють собою окремі моменти одного процесу і з'ясувати при цьому, який аспект є визначальним, первинним вкрай важко, подеколи неможливо. Для прикладу з'ясуємо як розв'язуються проблеми філософії релігії в різних її структурних компонентах. Розглянемо проблему Бога. Що таке Бог і в чому полягає його сутність? Це питання намагається з'ясувати метафізика релігії. Як пізнати Бога та як Він являється, відкривається нашому пізнанню? Чи можна пізнати-знати Бога? Ці питання розглядає епістемологія релігії. Нарешті, питаннями, що повинна робити людина, щоб осягнути Бога – займається

[4] Геффдинг Г. Философия религии. – СПб, 1912.

праксеологія.

Ось лише контури окреслення питань, пов'язаних із функціонуванням філософії релігії – важливого дисциплінарного утворення релігієзнавства. Залишається зробити висновки, що безпосередньо випливають із проведеного аналізу:

1) філософію релігії доцільно мислити як особливу філософську дисципліну, об'єктом вивчення якої є релігійні факти і феномени;

2) ідея філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни з'являється у парадигмі розмежовування розуму і віри, послідовно здійсненої Фомою Аквінським. Концептуальної форми ідея філософії релігії набуває в творчості Б.Спінози;

3) філософія релігії являє собою понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто розкриває феномен релігії в світлі його раціональної осмисленості. Останнє здійснюється на двох рівнях: а) понятійному оформленні фактів релігійного, що даються нам в досвіді; б) понятійному оформленні ідей, смислів та смислових відтінків, пов'язаних з релігією, які безпосередньо з досвіду не випливають;

4) раціональне осмислення феномена релігії здійснюється не у формі дослідження, а у формі інтерпретації. Звідси набуває чинності розуміння філософії релігії як раціонального за сутністю та інтерпретаційного за формою осягнення релігійних феноменів та фактів;

5) при такому осягненні об'єкт вивчення філософії релігії стає проблемою;

6) в своєму логічно послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від сприйняття на віру даності релігійних фактів і феноменів;

7) в структурному відношенні доцільно виділити три частини філософії релігії: метафізику релігії, епістемологію релігії та праксеологію або практичну філософію релігії.[5]

2. Феноменологія релігії

Результативність сучасного філософського (загалом гуманітарного) мислення значною мірою визначається глибиною рефлексування в ньому культурнозначущих феноменів (релігія, мораль, мистецтво тощо). Показовим щодо цього є звернення феноменології, екзистенціалізму та інших напрямів антропологічно орієнтованої філософії до так званої чистої суб'єктивності як діючої першооснови будь-якої об'єктивності. Актуальною залишається спроба розкрити й охарактеризувати принципи вільної творчої діяльності людини, її

[5] Сарапін О. Вступ до філософії релігії // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 4.

дійсного буття, а через них – смисл і призначення буття. На цьому шляху й визначається антропологічна спрямованість концепцій і претензії деяких із них на роль спеціальної філософії людини, вчення про людські основи всього існуючого.

Актуальність філософського (зокрема, феноменологічного) аналізу особистісних аспектів релігійного феномена зумовлена контекстуально явищами культурно-історичного порядку. За умов так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою і є цінною проблемою, коли феномен особистості висувається на авансцену історії.[6]

"Антропологічне крещендо" сучасної духовно-культурної ситуації зумовило появу "нового стилю" (суб'єктивного) феноменологічних досліджень у релігійній сфері. Цей стиль пов'язаний з інтенціями конкретної людини. "Класична" феноменологія інтерпретувала смисл у термінах структур чи зв'язків між релігійними феноменами. Завдання полягало у виявленні більш глибоких зв'язків, які описувались би як типи, ідеальні типи тощо.

Щодо феноменологічних досліджень релігії "нового стилю", то вони інтерпретують "смисл" швидше в термінах зв'язків, що існують між конкретними людьми і даними, які мають для них релігійне значення. Феноменолога цікавлять шляхи, якими людина сприймає в досвіді реальність, релігійну і світську, і який виражав цей досвід в словах і діях. Він запитує, які значення і за яких обставин відіграють роль для людини. Феноменолог розглядає свій матеріал і в світлі питань іншого роду: при вивчення релігії як виразу, що належить людині, його цікавить, що саме було виражене. Це і є проблема смислу, зокрема "релігійного смислу".[7]

В основі конкретної релігії як системи означень лежать певні специфічні проблеми, для яких вона прагне знайти вирішення, нехай навіть і не на рівні емпіричної реальності. Релігійний смисл можна інтерпретувати як вирішення специфічної проблеми чи групи проблем людського буття через "інтенціональне" усвідомлення вищого смислу життя і реальності. Тож релігії властивий антропологічний вимір. Це означає, що для розуміння того, що несе релігійний смисл людині чи спільноті, феноменолог повинен реконструювати проблему, для якої цей смисл забезпечує вирішення. Питання про адекватність такого вирішення залишається поза компетенцією дослідника.

Якщо людині завжди доводиться докладати зусиль для розуміння того, що говорять і роблять інші, то при вивченні релігії досліднику доводиться вникати в те, як інші ставлять основоположні питання буття і роблять спробу

---

[6] Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С.22.

[7] Waardenburg J.O.J. Reasearch on Mearning in Religion. // Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen working-group for the study of fundamental problems and methods of religion. – Paris, 1973. – P. 117-118.

знайти їх вирішення в релігійній формі. Об'єктом його уваги повинна бути особистість, перед якою щось постає як абсолютне, а не саме абсолютне.

Феноменологічне дослідження має на меті розуміння смислу релігійного виразу для людини, котрій належить останній. "Серцевиною" цього смислу є інтенція, що його й породила. Вона може бути зрозумілою тільки опосередковано, по елементах її виразу, шляхом інтерпретації. При цьому інтерпретаційна робота дослідника означає побудову ментального універсуму, орієнтованого на постановку фундаментальних проблем досліджуваної культури чи особи, та вказує напрям, де слід шукати вирішення цих проблем. Таким чином, дослідник намагається відтворити екзистенціальні проблеми і трансцендентні орієнтири чи виходи, що стоять за специфічним виразом, який він досліджує.

Факт релігійної значущості чогось для людини означає, що існує співвіднесеність з деяким інтенціальним об'єктом як з чимось третім, існуючим окрім людини і релігійного виразу. Визначальна риса релігійного значення полягає в тому, що інтенціальний "об'єкт" для певної людини має абсолютну достовірність і функціонує в системі її переконань, цінностей і дій як первинна цінність.

Кілька слів про методологічні принципи феноменології релігії. Феноменологія релігії, незважаючи на відсутність прямого впливу Е.Гуссерля, фактично використовує принципи гуссерлівської філософії, зокрема епохе (яке розуміється переважно як відмова від упередженості, в дещо меншій мірі, ніж у Е.Гуссерля, утримання від суджень про "природну" реальність і природу суб'єкта мислення) і ейдетичне бачення, чи відшукання та інтуїтивне осягнення структур і сутностей "чистої свідомості". Ці риси, а також орієнтація на інваріантні якості релігійної культури означають "строгу відмінність феноменології релігії від історії релігій та психології релігії".[8]

Р.Паммер, канадський методолог релігієзнавства, загальнонаукову цінність феноменологічного дослідження релігії вбачає в тому, що "вона показує спеціалістам на конкретній культурі, що будь-який релігійний феномен трансцендує галузь їх спеціалізації і є тільки конкретним проявом чогось більш обширного і загального. Це, в свою чергу, породжує питання: чому дана релігія набирає вигляду одного і того самого "фундаментального феномена"? Феноменологія не може відповісти на це питання – для цього потрібен спеціаліст-історик".[9]

Дж.Томас вважає, що феноменологія релігії тим відрізняється від теології,

[8] Tharma A. An inquiry into the nature of the distinction between the history of religion and the phenomenology of religion. // "Numen" (Leiden). – 1975. – Vol. 2. – P. 81-82.

[9] Pammer R. Recent publication on the methodology of the science of religion // "Numen" (Leiden). – 1975. – Vol. 22. – № 3. – P. 172.

що не може говорити про Бога, бо він не є безпосереднім феноменом свідомості.[10] Однак, відношення феноменології і теології не є відношенням методу й системи. Феноменологія швидше передує вченню про Бога (теології) та вченню про релігію (філософії релігії), визначаючи й обгрунтовуючи їх вихідні положення і тим самим ніби стаючи початковим компонентом позитивної концепції.

Спробуємо простежити особливості релігійного об'єкта при феноменологічному аналізі. Феноменологія за допомогою принципу інтенціальності дозволяє обґрунтувати, навіть певною мірою описати наявність і дійсність релігійних об'єктів.

Існує строге співвідношення релігії та релігійного об'єкта. Об'єкт породжує релігію. Різні релігії – історичні явища, включені в хід суспільного життя, нерідко відходять від свого джерела. "Таким чином, – пише представник Страсбурзької школи Р.Мель, – релігійний об'єкт має свою власну структуру; він відрізняє себе як від релігійного досвіду, так і від історико-соціологічної структури релігії. За своєю природою він належить до "великих об'єктивностей", що панують над нашим життям, і водночас відрізняються від конкретних історичних явищ. Можна також відзначити його схильність бути трансісторичною реальністю. Він претендує на те, що він завжди в історії, не будучи її частиною".[11]

Розрізнення релігійного досвіду і релігійного об'єкта – специфічна особливість феноменології, що прагне запобігти психологізуванню віри. Інтенціональність у феноменологів – це не пізнання "зовнішності", а спосіб існування свідомості. Об'єкт свідомості не "твориться", а осягається, усвідомлюється (після попередньої очистки). Бог є іманентним свідомості, але ця іманентність не має психологічного характеру. Бог, що переживається – не образ, не елемент досвіду, а значення, норма; тому його дескрипція здійснюється в термінах "знаковості", "абсолютно іншого", почуття благоговіння, святого тощо, а не в емпіричних атрибутах.

"Святе" у трактуванні Р.Отто стало взірцем релігійно-феноменологічного розуміння об'єкта. Він вважав, що раціональні засоби не можуть ні виразити, ні торкнутися божественного. Тому невдалими є спроби підійти до почуття святого і релігійної свідомості взагалі зі звичайним понятійним апаратом, в тому числі гносеологічним чи етичним. Р.Отто вводить термін "нуменічний" (що означає божественне, надприроднє) для первинної характеристики святого, котре логічно не може бути проаналізоване і ні з чим не пов'язане, тобто є автономним. Теолог не може визначити "нуменічне", він може тільки підготувати свого слухача до

[10] Thomas C.F. Philosophy and religious belief // Scribner. – 1970. – № 4. – P. 12.

[11] Mehl R. The situation of religious philosophy in France. // Philosophic thought in France and the United States. – Buffalo, 1950. – P. 262.

цілком самостійного його бачення. "Розумінню слухача можна допомогти, тільки пробуючи підвести його за допомогою роздумів до такого стану власної душі, коли вона сама зможе його пробуджувати, активізувати і змусити усвідомлювати".[12]

В.Бааль головне значення "нуменічного" бачить у допомозі людині редукувати всі свої знання і відношення, й поринути в стан своєрідної порожнечі, де стає можливою зустріч з абсолютно нелюдською реальністю. "При зустрічі з нуменічним людський суб'єкт втрачає всіляку свою вагу і поринає у власне ніщо, усвідомлюючи, що одним-єдиним екзистентом є всемогутнє інше".[13]

Подальший аналіз "нуменічного" Р.Отто пов'язує з його поглибленим безпосереднім спогляданням, що постає спочатку як "таємниця", що викликає страх. Ця таємниця є парадоксальною й антиномічною, вона перевищує можливості людського розуміння і пов'язана з чимось "цілком іншим". Водночас вона чимось притягує, манить людину, змушує її відкликатися на неї, набуває рис святого. Відповідь людини на рівні первісної культури має шаманський характер, на більш високих стадіях цивілізації з'являється містицизм чи прагнення людини до єднання з Богом, інші релігійні форми.

Феноменологічний аналіз святого, здійснений Р.Отто, був сприйнятий багатьма теологами і релігієзнавцями як переконливе обґрунтування неприродної й неісторичної природи об'єктів релігійної свідомості.

Р.Паммер вважає, що "святе" Р.Отто виявляє помітний вплив і сьогодні на розуміння релігії як відповіді на "святе" чи відношення до нього. Існують різні тлумачення "святого". Для феноменолога мають інтерес тільки ті, що пов'язані з принциповою відмовою від його дефініції і виводом "святого" з сфери теоретичного розгляду.

У М.Шелера основу філософського підходу до релігії (і до будь-якого антропологічного явища) становить феноменологія як спосіб споглядання, за допомогою котрого споглядаються сутності. Це споглядання можливе через участь у визначенні (за допомогою інтенції) сутнісних (чистих, феноменологічних) фактів як об'єктів пізнання, що не можуть бути опосередковані логічними символами й операціями. В феноменології "йдеться по-перше, про самі факти, що передують будь-якій логічній фіксації, по-друге, про їх безпосереднє споглядання".[14]

М.Шелер вплинув на феноменологію релігії не тільки концепцією "чистих об'єктів", але й розробкою одного з важливих аспектів проблеми

[12] Otto R. Das Heilige ьber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen. – Gotha, 1926. – XI. – P. 37.

[13] Baal J. van. Symbols for conception: an introduction to the anthropological study of religion. – Assen, 1971. – P.587.

[14] Scheler M. Phenomenologie und Erkenntnis theorie. Gesammelte Werke. Bd. 10. – Bern, 1957. – P. 380.

інтерсуб'єктивності – "розуміння" через інтимне співпереживання з іншими. Його праця "Сутність і форми симпатії,[15] присвячена обґрунтуванню того, що сутність іншого неможливо виразити в поняттях, але вона є доступною для бачення тільки через любов, виявилась могутнім стимулом осмислення почуття страху, провини, благоговіння, святого тощо. Вони не набули статусу фундаментальних властивостей релігійного суб'єкта й мали імпліцитну вказівку на інтенціональні об'єкти цих почуттів, реальність яких втратила властивість індиферентної відчуженості від людини. Цим самим відкрились нові можливості розуміння Бога.

В трактуванні М.Шелером Бога виявляється така суперечність: об'єкт віри осягається тільки в релігійному акті; він неможливий в метафізичному чи науковому мисленні: "Бог релігійної свідомості "є" і живе винятково в релігійному акті". Однак Богу належать значні суверенні властивості: "Об'єкт релігійних актів є водночас причиною їх існування. Іншими словами, все знання Бога є з необхідністю знання від Бога".[16]

Феноменологи мають розв'язати "проблему": чи Бог є трансцендентним, а чи він є іманентним? Спроби її вирішення призвели до появи суперечливих припущень, які варіюють від припущення М.Шелером першосущного, первинно-духовного "пориву", до розуміння Ваардербургом релігії як "самовиразу людського існування". В релігійному акті, власне, долається протилежність іманентного і трансцендентного. Але для розуміння цього феноменологія релігії пропонує своєрідну концепцію не тільки об'єкта, а й суб'єкта релігійної свідомості.

При всій багатоманітності тлумачень феноменологами об'єктів віри сфера релігійного усвідомлюється як похідна спонтанної конструктивної функції свідомості. Вона прояснюється завдяки феноменології. "Феноменологічний метод може допомогти нам ... визначити правильне відношення до релігійного життя і його розуміння. Він нагадує нам, насамперед, що все значення базується на інтенціональній свідомості, і що думки й акти є неосяжними, коли вони ізольовані від руху, який їх конструює".[17]

Таким чином, таємниця релігії – в природі суб'єкта. Тільки це не самовідчуження природної людини (як у Л.Фейєрбаха), а специфічний спосіб буття трансцендентної свідомості. В феноменологічному тлумаченні суб'єкта релігійної свідомості виділилося кілька напрямків, серед яких є два головних: представники екзистенціальної феноменології (Люйпен, Уайльд, Моліна)

---

[15] Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Der "Phenomenologie der Sympathiegefuhle". – Bonn, 1926. – P. 311.

[16] Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation. A contribution to the history of phenomenology. Dordreeht. - Boston, 1975. - P.60.

[17] Waardenburg J. Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research. – Vol. 1. – Paris, 1973. – P.665.

прагнуть пов'язати релігійне з суб'єктом, що переживає своє існування; тим часом феноменологи гуссерліанського типу аналізують глибинні структури "чистої свідомості" як такої.

В.Люйпен вважає, що неможливість доказу Бога не означає його нереальність для індивіда, і прагне показати, що інтенціональність свідомості робить Бога "реальністю". Свідомість людини активна. Вона не відображає світ, а визначає його і надає йому смислу, бо сутність людини – бути інтенціональною істотою. Світ уявляється нам незалежним від свідомості, і це свідчить про те, що суб'єкт не може бути діючою причиною світу, однак без нього світ не був би визначеним. "Та сама лінія роздумів змушує нас стверджувати, що без людини не може бути ніякого Бога".[18]

Кожна наука прив'язана до певної системи значення. Зміщування цих систем веде до непорозумінь, одне з яких – необґрунтована віра в те, що наука може довести чи спростувати Бога. Бог з'являється у "зустрічі" суб'єкта зі світом, який принципово трансцендентний і тому невизначений. Заперечення трансцендентного рівнозначно запереченню людини. Сутність людини – обов'язковість бути, і саме її буття є доказом трансцендентного.

Цілком природно, суб'єкт не здатний до автономного існування, він "є" в процесі інтенціювання та (одного цього недостатньо) усвідомлення об'єктів, що визначаються ним. "Як інтенціональна істота людський суб'єкт невіддільний від значення речей, він безпосередньо в них присутній.[19] Суб'єкт і є "буття – в собі", завдяки чому він і може говорити: "це є". Таке "говоріння" ідентичне буттю суб'єктом.

Основою думки про Бога є людське існування. В.Люйпен посилається на аналіз М.Хайдеггером багатоступінчастого руху за допомогою феноменологічної редукції від Dasein через буття-до-святого і буття-до-божественного до, власне, Бога. Цей аналіз свідчить не тільки про те, що Бог "розкривається", він вказує на те, що "підтвердженням" Бога є саме людське існування. Тому традиційне християнське розуміння трансцендентності Бога, відірваного від суб'єкта, неадекватне. Воно втратило свою основу. Первинний людський досвід феноменології є спробою відновити цю основу.[20]

Таким чином, феноменологія релігії як галузь релігієзнавства дає можливість осмислити ті зрушення, що відбуваються нині у сфері релігійного життя і які пов'язані з формуванням нового типу релігійності: не формальне дотримання вимог культової практики, не моральний канон, освячений авторитетом Церкви, а сповідування релігії як переживання трансцендентного

[18] Luijpen W.A. Phenomenology and humanism. A primer in existential phenomenology. – Pittsburgh, 1966. – P.36.
[19] Luijpen W.A. Theology as anthropology, Philosophical reflection on religion. - Pittsburgh, 1973. – P. 101-102.
[20] Там само. – P. 108-111.

смислу, прихованого безпосередньо в людській історії, коли завданням Церкви постає передача досвіду цього переживання.

Аналіз основних концепцій сучасної феноменології релігії доводить правомірність започаткованої Е.Гуссерлем феноменологічної критики історизму та прогресизму в підході до духовної культури, бо останні породжують, по-перше, знецінення теперішності як таких матриць прогресуючої історії, що не мають самостійного значення; по-друге, різко критичну позицію щодо минулого (як такого, що "ще не доросло" до сьогодення), і, по-третє, співвіднесення з вигаданим майбутнім.

Так, дослідження феноменології власне релігійних переживань дозволяє виявити, що, по суті, є три теперішні часи в світосприйнятті віруючого: теперішність минулого, теперішність сучасності й теперішність майбутнього. Сенс історичного існування кожної особи полягає в її виборі між добром і злом, який є її самовизначенням в історії та наданням історичному буттю трансцендентного змісту. Саме поняття Божественної трансценденції містить у собі перш за все вказівку на конкретну абсолютну межу людських можливостей, де, з іншого боку і саме внаслідок цього, людський світ набуває смислу. Для історії сказане означає, що вона є людським творінням, яка містить у собі щось "святе", тобто виводить людей поза межі самих себе чи, точніше, в самому творінні існує щось більше від нього. Особистий шлях віри вказує на необхідність самотрансцендування особи в її установці на пошук абсолютної основи свого буття поза емпіричним часом, – тобто в установці на Богоспілкування, де символічно відтворюються смислові й ціннісні орієнтири особи, формується духовний простір людського життя.

Сучасні феноменологічні дослідження релігії демонструють методологічну вагомість культивованого феноменологією заново народжуваного "подиву" перед реальністю як певного способу безпередумовного її усвідомлення, що суперечить "призвичаєності". При такому підході сенс релігії (і культури взагалі) постає як особисте творче відтворення її глибинного, символічно вираженого змісту. При цьому символ виступає єдино можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об'єктивоване максимально можливе здійснення досвіду релігійної віри й пов'язаних з нею вищих людських прагнень. Стрижнем філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки є людина. Символом образу і подоби Божої задається необхідність постійного відтворення людиною себе і свого призначення в історії.

Надання онтологічного статусу таким фактам людського існування, як віра, любов, краса і т. д., що поєднується з винесенням смисложиттєвого центру поза межі розірваної людської самості, може служити людині опорою й захистом від утисків та ідеологічних маніпуляцій, відкриваючи нові горизонти комунікації та подолання відчуження. В цьому полягає гуманістичний зміст феноменологічних досліджень.

Проведений аналіз демонструє антропологічну зорієнтованість сучасних філософських досліджень релігійного феномена, а також відкриває шлях до осмислення того, що завдяки перебуванню на межі між "культурою суверенності" індивіда та "культурою заангажованості" його сучасне філософське мислення характеризується тенденцією до певного поєднання, зрощення філософських принципів із специфічними принципами інших сфер духовного життя: мистецтва, релігії тощо – минулого і сьогодення. Аналогічним процесом охоплена й теологічна думка. З одного боку, це є доказом цілісності феномена духовності, з іншого – діалог сфер гуманітарного мислення є не втратою, а, швидше, здобуттям самоідентичності через оновлення смислотворчих потенцій.

3. Соціологія релігії

Соціологія релігії, будучи специфічною галуззю загально-соціологічного знання, постає як важлива складова частина релігієзнавства, тісно пов'язана з філософією, історією, психологією, феноменологією релігії.

В історичному аспекті перші спроби соціологічної рефлексії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому соціологія релігії генетично була пов'язана з розвитком соціальної філософії, загальної соціології, різними філософськими течіями, зокрема з традицією Г.В.Ф.Гегеля, Ф.Шлейєрмахера, Л.Фейєрбаха, французьких енциклопедистів. Як галузь соціологічного знання, соціологія релігії сформувалася в к. XIX - на поч. XX ст. Серед значного масиву концепцій і схем розвитку соціологічних досліджень релігії найбільшої уваги заслуговують традиції Е.Дюркгейма, М.Вебера, К.Маркса, вироблені ними методологічні засади, а також пізніші підходи, зокрема в межах символічного інтеракціоналізму, феноменологічної соціології.

Значний внесок у розвиток соціології релігії як важливої галузі релігієзнавства зробили І.Вах, Р.Белл, П.Бергер, Б.Малиновський, Е.Трельч, Г.Керер, Р.Мертон, В.Пивоваров, Д.Угринович, І.Яблоков, В.Танчер, Б.Лобовик, А.Єришев та ін.

Хоча в соціології релігії, як в жодній галузі іншого гуманітарного знання, теоретичний аналіз релігії здійснюється в межах певної школи, традиції, науково-соціологічного напряму, варто зауважити, що це єдиний потік різних концептуальних підходів щодо осмислення релігії в її соціальному прочитанні. Наявні теоретичні концепції, взаємодоповнюючи одна одну, дискутуючи, критикуючи, суперечачи одна одній, дають в кінцевому підсумку багатоплановий (хоча і контрадикторний) соціальний зріз релігії.

Соціологія релігії, як і будь-яка наукова галузь знань, самовизначається щодо специфічної для неї і відносно самостійної множини взаємопов'язаних

проблем, які піддаються соціологічному осмисленню. Йдеться про предметне поле соціології релігії.

Аналіз соціологічних теорій релігії вітчизняного та зарубіжного походження, як академічного, так і теологічного спрямування, засвідчує неоднозначність, розмаїття підходів, поглядів, думок щодо визначення предметного поля соціології релігії. Одні дослідники акцентують увагу на структурно-функціональних особливостях релігії в системі соціальної взаємодії, інші – гіперболізують інституційний аспект проблеми або ж ототожнюють предметне поле цієї галузі релігієзнавчого знання з конкретно-соціологічним аналізом релігії в соціально-екзистенціальних координатах її вияву.

Джерела плюралізму тлумачення предмета, об'єкта соціології релігії – в складності, багатоаспектності, недостатній науковій опрацьованності такої специфічної проблеми, якою є релігія; в труднощах системних уявлень про неї. Якщо інтегрувати наявні підходи до визначення предмета й об'єкта соціології релігії, то її предметне поле можна було б охарактеризувати як комплекс проблем, базовими серед яких є релігія і суспільство в їх взаємозв'язку і взаємозумовленості.

Довести це твердження можна так: соціологія релігії вивчає соціальні детермінанти, що викликали релігію до життя, закономірності, специфіку її виникнення, генезис і функціонування як важливого і невід'ємного структурного компонента суспільства; досліджує структуру, елементи релігійного комплексу, його функції, роль, місце в системі соціуму, сутність, рівень, характер впливу релігії на особистість, культуру, соціальні системи; форми, наслідки їх взаємодії та зв'язку.

У даному контексті йдеться про розмаїття, багатоплановість проблем, що входять у предметне поле соціології релігії, аналіз яких дозволяє осмислити соціологічні, соціокультурні, історичні, почасти гносеологічні, антропологічні аспекти складної в структурно-змістовному контексті діалектики соціально-релігійної взаємодії.

Таким чином, соціологія релігії властивими їй методами, через систему специфічних категорій і понять (про них йтиметься нижче) дає змогу осягнути соціальну сутність релігії як "історичної системи" й "еволюціонуючої універсалії", дослідити релігійно-соціологічні форми і утворення, реальну взаємодію і зв'язок релігії з позарелігійними соціальними сферами.

Соціологія релігії має два рівні осмислення зазначених проблем: теоретичний і емпіричний. Перший дає можливість досліджувати релігію як цілісну, складну за своєю структурою систему, виявляти діалектику її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства (йдеться про базові, фундаментальні положення, що розкривають сутність релігійного феномена). Другий – характеризує систему конкретно-соціологічних методів, операційно-інтерпретованих понять і емпіричних узагальнень, що допомагає з'ясовувати

проблему феномена релігійності як на макро– (суспільство, географічні регіони, конфесії, демографічні групи) так і на мікрорівні (особистість, невеличкі групи віруючих).

В межах єдиної наукової дисципліни, якою є релігієзнавство, соціологія релігії використовує певний категоріальний та методологічний набір так званих базових компонентів. Характерними є каузальний, структурно-функціональний, інституційний, конкретно-соціологічний підходи. Зауважимо, що сучасну соціологію релігії, як в Україні, так і за її межами, характеризує плюралізм методів і принципів, тим більше, що соціологічний дискурс не витримується чітко в межах однієї традиції, школи. Спостерігається тенденція взаємозбагачення парадигмальних установок, концепцій, понять, методологічних підходів.

Очевидним є і те, що генезис форм пізнавальної рефлексії такого феномена як релігія, процес диференціації, систематизації знання про неї (філософія, історія, психологія, соціологія, феноменологія) призвів до виділення в тканині конкретно-наукового дослідження (у нашому випадку – соціологічного) системи категорій і понять, які в своїй інтегративній єдності розкривають зміст, соціальну сутність релігійного комплексу. Тому вважаємо доцільним, раціональним і продуктивним розкрити сутність соціологічного знання про релігію саме через спробу осмислити категоріально-понятійну систему соціології релігії.

Спочатку декілька загальнотеоретичних зауважень. Соціологія релігії, як уже зазначалось, оперує певною системою категорій і понять, які мають власне пізнавальне завдання, що реалізується в даній системі знань. Категоріально-понятійна система, як відомо, має сенс якщо відбиває особливості об'єкта даної науки, сутність її предметного поля. Така система дозволяє осягнути загальний "каркас" поля, об'єкта дослідження, специфічну логіку, специфічного предмета, яким і є соціологія релігії. Відомо, що категоріально-понятійна система має дві складові: компоненти (категорії і поняття) і структуру як систему зв'язків між цими компонентами. Як внутрішня властивість системи, структура забезпечує міцність і стійкість її буття як цілого, стабільне й ефективне його функціонування. Важливими ознаками категоріально-понятійної системи є її впорядкованість і цілісність. Завдяки цьому забезпечується внутрішній зв'язок між категоріями і поняттями. Категорії "працюють" ефективно, якщо розглядаються не ізольовано, не як їх арифметична сума, а в діалектичній сукупності, у взаємозв'язку. Така система творить цілісне, логічно організоване знання.

Зауважимо, що категорію ми розглядаємо як загальне в межах предметної сфери визначення, що постає граничною основою всієї системи знань, які до неї належать. Категорія містить у собі змістовне знання про такі характеристики об'єкта дослідження, що є опорними пунктами його пізнання.

Уточнення категоріально-понятійного апарату, побудова системи категорій і понять соціології релігії сприяють появі нових підходів в дослідженні такого складного, багатоаспектного і специфічного за своєю суттю об'єкта, яким є релігія. Системний підхід дозволяє вичленити і проаналізувати вузлові категорії, категоріальні підсистеми, поняття, обґрунтувати їх логічний зв'язок і взаємозалежність, а в кінцевому підсумку – розкрити сутність досліджуваних об'єктів. Відтак, категоріально-понятійна система соціології релігії постає своєрідним концептуальним інструментарієм, здатним ефективно працювати з актуальним соціорелігійним матеріалом, будувати пояснювальні моделі функціонування релігійних "алгоритмів" у різномасштабних (в історичному контексті) соціальних системах.

Отже, категоріально-понятійну систему соціології релігії можна визначити як множину логічно впорядкованих категорій і понять, які перебувають у діалектичному взаємозв'язку й утворюють певну цілісну єдність, що дає системне уявлення про релігію як особливе явище суспільного життя.

Структурно (горизонтальний зріз) цю систему можна подати як інтегровану єдність, куди входять три підсистеми: дві основні і допоміжна. Основні (вертикальний зріз) складаються з блоків категорій, понять, системотвірними для яких є категорії "суспільство" і "релігія". Більшість категорій і понять, що є елементами структури цих підсистем при їх диференційованому розгляді, виявляють певну ступінь складності, мають власну структуру, а тому можуть розглядатись як підсистеми другого порядку.

Допоміжна підсистема – блок категорій і понять філософії, історії, етики, права, психології, культурології, що використовуються в процесі соціологічної експлікації релігії. До них, зокрема, належать "буття", "свідомість", "простір", "час", "суперечність", "загальне", "особливе", "одиничне", "розвиток", "об'єктивне" і "суб'єктивне", "причина", "наслідок", "зміна", "можливість", "дійсність", "необхідність", "світогляд", "відчуження", "свобода", "історична епоха", "добро", "зло", "совість", "воля", "смисл життя" тощо. Допоміжна підсистема в контексті категоріальної системи соціології релігії відіграє методологічно-інструментальну роль у процесі осмислення сутності релігії, її соціального й екзистенційного змісту. Зауважимо, що сутність зазначених категорій і понять широко розкрита у відповідній філософській літературі.

Перша так звана соціологічна підсистема складається з категорій і понять, які за своїм призначенням постають як "службові" стосовно базової категорії "суспільство", як такі, що дозволяють осмислити релігію як соціальне явище, для котрого суспільство не є "метасистемою". Релігія – його важливий, специфічний і невід'ємний структурний компонент. Вона властива всім історичним типам людського суспільства.

До першої основної підсистеми (вертикальний зріз) відносимо такі категорії: "суспільне буття", "суспільна свідомість", "суспільна діяльність",

“соціальна дія”, “суспільні відносини”, “соціальний час”, “соціальний простір”, “соціальний факт”, “соціальна структура”, “соціальні організації”, “соціальні інститути”, “соціальна детермінація”, “держава”, “ідеологія”, “життєвий світ”, “духовне життя”, “цивілізація”, “культура”, “нація”, “етнос”, “сім’я”, “людина”, “індивід”, “особистість”.

Це вихідні категорії і поняття, що відбивають найбільш важливі аспекти соціуму, людини й тих онтологічних структур, які пов’язують їх в єдине ціле. Вони становлять своєрідну теоретичну базу соціології релігії, є її важливими концептуальними конструктами. Слушною щодо цього є думка німецького соціолога-релігієзнавця Г.Шмідхена, згідно з якою за допомогою соціологічних категорій можна проаналізувати й осягнути “особливий зміст релігії”.[21]

Друга основна категоріально-понятійна підсистема, базовою категорією якої є “релігія”, доволі складна за своєю структурою. Її можна представити як систему категоріально-понятійних блоків і рядів у їх об’єктивних внутрішньо закономірних зв’язках.

Перший категоріальний блок підсистеми об’єднує категорії і поняття, що постають як вузлові й дають можливість осмислити різні (зовнішні й внутрішні) аспекти релігії, її сутність, структуру, джерела походження, місце, функції, роль у суспільстві, а також її функціональне призначення в житті людини, з’ясувати природу її релігійного інтересу. Зауважимо, що категорії і поняття, які в своїй діалектичній сукупності дають комплексне розуміння релігії як суспільного феномена, виявляють себе як спосіб теоретичного осмислення, зняття результатів специфічної духовної практики, життєдіяльності людей в процесі їх антропосоціогенезу.

В основу членування категорій при формуванні цього категоріального блоку покладено структурно-функціональний підхід, а також принцип ієрархічного статусу категорій та їх взаємозалежності. При цьому до уваги бралося те, що в соціологічному контексті релігія постає не тільки як специфічний компонент соціального організму, що займає в ньому певне місце і виконує певні функції, а як надзвичайно складне, внутрішньо структуроване явище, як діалектична єдність “субстанціальних” елементів, що структурно творять його. Вони генетично пов’язанні й постійно взаємодіють. Кожний компонент (елемент) цієї структури висвітлює, розкриває різні аспекти, ознаки, внутрішні й зовнішні властивості такого феномена, як релігія, водночас постає як підсистема другого роду, що теж має свою структуру, потребуючу соціологічного аналізу. Зазначимо, в процесі дослідження нас цікавило не стільки виділення компонентів структури релігійного комплексу (хоча це дуже важливо для подальшої його рефлексії), а швидше осмислення їх соціального змісту,

[21] Schmidchen G. Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse Konfessionaler Kultur. – Bern-Mьnchen, 1973. – P. 81.

зв'язків, взаємодії, співвідношення між ними, їх місця як в структурі релігії, так і у структурі соціуму як функціонуючої системи.

Щодо компонентів структури релігії, то в релігієзнавстві немає єдиної точки зору. Ми поділяємо ідеї, висловлені, Д.Угриновичем, І.Яблоковим, Б.Лобовиком. Вчені вважають, що основними компонентами структури релігійного комплексу є релігійна свідомість, релігійна дія, релігійні відносини та релігійні організації й інститути. Останній компонент властивий не всім релігіям, а лише інституалізованим.[22] Значення перерахованих компонентів у різні історичні періоди функціонування релігії неоднакове. Кожний з них виконує властиві йому функції, розкриває суттєві аспекти релігійного феномена, що творить лише їхню сукупність. Не вдаючись до аналізу змісту складових структури релігії, підкреслимо, що вищезазначене дає можливість розглядати категорію "релігія" як системотворчу основу внутрішньочленованної цілісності, що адекватно відбивається лише через систему категорій, котра розгортається, "виростає" як своєрідний організм від простих, абстрактних категорій до більш конкретних. Будь-яка схема, згідно з якою виділяються певні структурні елементи, завжди умовна, її службова роль полягає в тому, що вона має допомагати з'ясувати ті аспекти релігійного комплексу, що нас цікавлять і адекватно розкривають його соціальну сутність.

Базуючись на зазначених методологічних підходах, перший категоріальний блок можна подати як систему, що включає категорії, де системотворчою постає "релігія", а її елементами є категорії "релігійна свідомість", "релігійна дія", "релігійна діяльність", "релігійні відносини", "релігійні організації й інститути", "релігійна віра", "релігійний культ", "надприродне", "священне", "детермінанти релігії", "функції релігії", "роль релігії". Ця система категорій в своїй інтегрованій єдності й взаємозв'язках розкриває основні аспекти релігії як суспільного явища та її сутності, як специфічної форми відображення дійсності, дозволяє розглядати її як феномен. Цей категоріальний блок можна подати як єдність загального (релігія), особливого (категорії блоку) та одиничного (структурні елементи категорій блоку). Кожна категорія блоку має свій понятійний ряд, виступаючи основою, де розгортаються розкриваючі їх зміст поняття.

Перший понятійний ряд блоку уможливлює осмислення релігії як форми суспільної свідомості. Його фундаментальною категорією є "релігійна свідомість", що характеризує один з основних інгредієнтів релігії. До складу цього ряду входять поняття: "релігійний світогляд", "релігійна ідеологія", "теологія", "релігійні ідеї", "релігійні погляди", "релігійні уявлення", "релігійний міф", "релігійні цінності", "релігійна психологія", "релігійні почуття", "релігійні емоції", "релігійні переживання", "релігійна віра", "надприродне", "священне",

[22] Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С.106.

“релігійна надія”, “релігійний досвід”, “релігійна традиція”, “релігійні норми”.

Кожна категорія, поняття цієї системи як елемент структури категорії “релігійна свідомість” має свою специфіку, відбиває її сутнісні аспекти. В певній ієрархічній сукупності вони дають можливість розглядати категорію “релігійна свідомість” як таку, що розкриває свій зміст щодо окремого індивіда, і щодо релігійної групи, інших соціально-релігійних спільнот. Йдеться про дві форми, “двоплановість” вияву релігійної свідомості: “соціальну”, себто охоплюючу її в масштабах певного соціального організму, й “індивідуальну” – відбиваючу прояв або відтворення “соціальної” релігійної свідомості на рівні конкретного індивіда.

З іншого боку – диференційований підхід до певної градації зазначених понять уможливлює членування релігійної свідомості на рівні, окремі аспекти, що відрізняються один від одного за ступенем систематизації релігійних поглядів, ідей, уявлень, почуттів, а також за ступенем їх поширення й впливу на свідомість віруючих.

Не будемо характеризувати категорію “релігійна свідомість”, адже цьому феномену присвячено окремий параграф підручника.

Надзвичайно важливими в системі категорій і понять соціології релігії є категорії “релігійна дія” та “релігійна діяльність”. Саме на їх основі “виростає” другий понятійний ряд, зміст якого розкривається через поняття “культова дія”, “культова діяльність”, “релігійна поведінка”, “релігійний ритуал”, “релігійний обряд”, “молитва”, “богослужіння”, “релігійні таїнства”, “релігійна пропаганда”, “місіонерська діяльність”, “релігійне благодіяння”, “релігійна мова”.

Будучи системотворчими компонентами структури релігійного комплексу, релігійна діяльність чи релігійна дія відображають зовнішній вияв релігійної свідомості (її “публічність”, її матеріалізацію) шляхом специфічного “опредмечення” релігійних ідей і водночас постають як фундамент формування релігійних відносин (про останні – пізніше). Характеризуючи практичний аспект вияву релігії, категорії “релігійна дія”, “релігійна діяльність”, є важливими елементами соціологічного аналізу релігійного комплексу як діючої, функціонуючої системи.

Базуючись на змісті загальносоціологічних категорій “соціальна дія” та “соціальна діяльність” і розглядаючи категорії “релігійна дія”, “релігійна діяльність” як специфічні форми їх вияву, відзначимо, що вони співвідносяться між собою як одиничне й ціле. Релігійна діяльність існує не інакше, як у формі релігійних дій або низки цих дій. Водночас релігійна діяльність не завжди може розглядатись як сукупність релігійних дій. Є чимало форм релігійної діяльності (індивідуальної, колективної), де релігійна дія (місіонерська, благодійна діяльність) відсутня. Отже, категорія “релігійна діяльність” характеризує специфічну активність релігійного суб’єкта з продукування, об’єктивації релігійних ідей, поглядів, уявлень через сукупність релігійних та позарелігійних дій.

Як уже відзначалося, релігійна діяльність – специфічна форма соціальної діяльності. Маючи спільний з соціальною діяльністю суб'єкт дії (людина, соціальні спільноти), вона має іншу специфіку об'єкта, на який спрямована дія, особливість форм і способів її здійснення, а також зміст.

Релігійна діяльність і релігійна дія спрямовані на задоволення певних релігійних потреб, інтересів віруючої людини чи релігійних об'єднань, конфесій. Релігійні дії та діяльність базуються на релігійному світогляді, переконаннях, установках, а також релігійних нормах та релігійних інтересах. В релігієзнавстві традиційно виділяють два види релігійної діяльності: культову та позакультову.

Будучи основою, фундаментальним поняттям, що характеризує релігійну діяльність, культова діяльність є водночас найважливішим елементом структури релігії. Культова діяльність – це сукупність культових дій: молитва, богослужіння, таїнство, обрядові, магічні, ритуальні дії, каяття, жертвоприношення, тобто дії, викликані не взаємовідносинами людей, а їх ставленням до богів або ж Бога. Сукупність таких дій (культових) і є культом. Фундаментальною ознакою культу є віра в реальність існування надприродного і в можливість впливу на нього за допомогою певних культових дій. Як уречевлений, зовнішньо видимий компонент структури релігійного комплексу, культ втілює в собі "концептуальний елемент" релігії. Жоден обряд або ритуальний акт не є релігійним поза системою релігійних ідей культової значущості. Ю.Левада писав: "Лише ті рухи тіла, висловлювання, переживання можуть бути віднесені до ритуальних, які несуть відповідальне смислове навантаження, інакше кажучи, є знаками культових відносин, оскільки ритуал – це така сама мова культу, як і міф, така сама знакова система".[23]

Культ являє собою єдність релігійних дій і віри, специфічне опредмечення релігійного світорозуміння. Елементи культу певною мірою властиві всім релігіям. Культ – важлива ознака релігії. Це найбільш стійкий (в історичному контексті) елемент релігійного комплексу.

В культових діях віруюча людина реалізує власні релігійні світоглядні установки, переконання і водночас закріплює, зміцнює їх, робить активними чинниками своєї релігійної поведінки та релігійного життя. Культові дії постають як суттєвий компонент релігійних відносин у просторі "людина-Бог", "Бог-людина", "людина-людина". Таким чином, культ відбиває не тільки "вертикальний" зв'язок однополюсної спрямованості, а й містить надію на зворотний зв'язок, віру в реальність "здійснення очікуваного", "нагороди" за щире служіння Богу. Поряд з тим, культова дія – це не тільки вираз любові до Бога, звернень, прохань до нього, а головне – переживання єдності з Богом.

Культові дії та культ характеризуються за своєю суттю як релігійні дії. "Релігійна дія" як категорія соціології релігії відбиває специфічну форму

[23] Там само.

людської активності, що реалізується через систему засобів, форм, методів, вчинків, які мають чітку "вертикальну", трансцендентну спрямованість і зумовлені релігійним світоглядом.

Структуру категорії "релігійна дія" (за аналогією структури соціальної дії) можна подати як інтегровану сукупність таких елементів: суб'єкт дії (віруючий, релігійна організація, релігійний інститут), об'єкт дії (Бог, надприродні сили, святе, священне), спосіб, форми впливу на об'єкт дії (молитва, ритуал, обряд, богослужіння, каяття, жертвоприносення), місце релігійної дії – релігійний простір (храм, молитовний будинок, "святе місце"), момент дії – "релігійний час" (релігійне літочислення, час, пов'язаний із важливими в часовому вимірі подіями, датами, що стосуються надприродного, священного), цілепокладання (кінцева мета релігійної дії).

Способи, засоби, форми релігійної дії, впливу на об'єкт, предмет, а також і на суб'єкт дії мають символічний характер.

Постаючи у духовній і практичній формах, позакультова релігійна діяльність характеризує процес продукування релігійних ідей, їх інтерпретації та систематизації, обґрунтування релігійних догматів, розробки різного роду богословських концепцій, які стосуються соціальних, політичних, етичних, естетичних проблем функціонування соціуму (в історичному аспекті його розвитку), підготовки проповідей. Позакультова релігійна діяльність (практичний зріз) водночас є пропагандою, поширенням релігійних ідей на індивідуальному рівні та на рівні релігійних спільнот (газети, журнали, радіо, телебачення, масові заходи релігійного спрямування). Позакультовою вважається місіонерська, добродійна діяльність, організація різного роду релігійних зборів, форумів, соборів, участь у них. До позакультової діяльності можна віднести і процес викладання релігійних предметів у духовних навчальних закладах і недільних церковних школах.

Сутність вузлової категорії релігієзнавства "релігійні відносини" в її соціологічному прочитанні розкриває система понять, що формують наступний, третій понятійний ряд першого категоріального блоку. До основних понять цього ряду належать: "культові релігійні відносини", "позакультові релігійні відносини", "внутрішньообщинні відносини", "внутрішньоцерковні відносини", "міжконфесійні відносини", "релігійна толерантність", "релігійна нетерпимість", "релігійний конфлікт", "релігійна солідарність", "злагода", "екуменізм".

Категорія "релігійні відносини" постає одним з важливих компонентів релігійного комплексу, відбиває суспільну сутність останнього і є соціальним фактом. Як уже зазначалося, релігійна свідомість реалізується в релігійній діяльності, де і за допомогою якої виявляються та функціонують релігійні відносини. Вони є специфічною формою суспільних відносин. Будучи в тісній взаємодії, взаємозв'язку з іншими формами вияву суспільних відносин релігійні відносини відбивають певну структурну характеристику соціуму і пов'язані з

особливим видом діяльності (релігійної), мають у своїй основі певні ідеї, установки, норми, специфічний предмет, об'єкт і відтворюють особливі соціальні інтереси. При всій специфічності релігійних відносин, вони за своєю суттю є реальними відносинами, хоча й мають особливу форму вияву. Суб'єктом цих відносин виступають віруючі індивіди, релігійні спільноти: організації, інститути.

Таким чином, категорія "релігійні відносини" характеризує специфічні відносини віруючих людей до об'єктів, предметів віри, що екстраполюються на учасників цих відносин, що складаються в процесі культу, в ході реалізації культових дій. Ю.Левада називає релігійні відносини "культовими відносинами", "соціальною організацією культу", зараховуючи до них стосунки між людьми, соціальними групами, що складаються і закріплюються в культових діях. Це, на його думку, важливий аспект або ж частина суспільних відносин, однак це не є "відносини людей до ідей і не відносини між ідеями, а відносини і зв'язки людей, що виражені через культові дії".[24]

Релігійні відносини поділяються структурно на культові та позакультові, тобто співвідносяться з структурою релігійної діяльності. Культові релігійні відносини складаються в процесі культових дій і мають "вертикальний" і "горизонтальний" аспекти вияву. В своєму "вертикальному" вияві культові відносини постають як відношення віруючої людини до надприродного. Адже віруючий індивід не тільки має певні уявлення про надприродне (нерідко персоніфіковане), не тільки вірить в його реальність, а й потребує відносин з цією реальністю, вважаючи, що саме від неї залежить його добробут. Специфіка цих відносин полягає в тому, що вони розгортаються у сфері свідомості. Це – уявні взаємовідносини. Однак, підкреслимо ще раз, для віруючої людини вони є реальними.

Відношення до надприродного безпосередньо впливає на відносини, що складаються між віруючими в процесі культових дій. В цьому і полягає горизонтальний аспект (зріз) культових релігійних відносин. При здійсненні релігійних обрядів, церемоній, богослужінь та інших культових дій виникають цілком реальні відносини між членами релігійної громади: між священиком і віруючими в процесі культу, поміж віруючими, відбувається "євхаристичне єднання".

Релігійні відносини взагалі й культові зокрема мають певну "ідеологічну" основу: звичаї, традиції, ідеї, правила, релігійні норми. Характерно, що культові відносини, незважаючи на їх специфічність, ідеальну форму вияву, формуються подібно до інших форм суспільних відносин.

Позакультові релігійні відносини – стосунки, що складаються у громадах між віруючими, священиком і мирянами. Вони базуються на релігійних ідеях і

[24] Там само. – С. 122.

переконаннях, регулюються релігійними нормами, існують поза культовими діями. До них належать відносини між громадами, релігійними організаціями, конфесіями, а також внутрішньоцерковні відносини, якщо вони базуються на релігійних установках і статутних вимогах. Таким чином, суб'єктами позакультових відносин є віруючі, священики, такі субгрупи як "духовенство", "чернецтво", "члени церковних рад", а також релігійні об'єднання, групи, релігійні організації, конфесії, релігійні інститути, що водночас є об'єктами релігійних відносин.

Позакультові релігійні відносини на противагу культовим, що базуються на принципах любові, шанування, поваги, можуть поставати як нетерпимі ворожі, конфліктні відносини, можуть бути й толерантними. "Релігійна толерантність" (терпимість) та її антипод – "релігійна нетерпимість" – поняття, що постають як своєрідні критерії оцінки релігійних відносин на індивідуальному і груповому рівнях, скажімо, в площині "конфесія – конфесія".

Базовими проблемами предметного поля соціології релігії є проблеми інституалізації релігії, характер, структура, типологізація релігійних спільнот, релігійних інститутів, їх історичного генезису, ролі та місця в соціальній структурі того чи іншого суспільства. Не випадково в окремих зарубіжних релігієзнавчих дослідженнях соціологічна експлікація сутності релігійних організацій в їх релігійно-соціальному, функціонально-рольовому контексті розглядається як основний об'єкт соціології релігії.

Переважна більшість релігієзнавців (навіть окремі теологи) розглядають церковну спільноту (релігійну організацію, той чи інший релігійний інститут) як важливий, "необхідний" елемент соціальної структури, як специфічний різновид соціального організму.

Підкреслимо, без соціологічного аналізу релігійних організацій, їх структурних компонентів, без оцінки об'єктивно існуючих (в історичному контексті) взаємовідносин, взаємозумовлених зв'язків релігійної спільноти з навколишнім соціальним середовищем, місця церковних організацій в суспільстві практично неможливо розкрити сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена.

На базі такого структурного компонента релігійного комплексу як "релігійні організації й інститути" формується четвертий понятійний ряд першого категоріального блоку. Його складові: "інституалізація релігії", "релігійне об'єднання", "церква", "секта", "деномінація", "релігійна асоціація", "монастир", "чернечий орден", "релігійні навчальні заклади".

Поняття "інституалізація релігії" характеризує динамічний процес становлення релігійних організацій, їх генезис – це процес, завдяки якому прості релігійні спільноти поглиблюють, розвивають свою структуру. Інституціалізаційні процеси в релігійному середовищі сприяють утворенню здатної до саморозвитку цілісності. Наслідком цього є процеси "ускладнення,

диференціації та саморегуляції" релігійної організації. Саме в релігійних організаціях віруючі включаються в повнокровну систему релігійних відносин, які є, нагадаємо, специфічним компонентом цілісного контексту суспільних відносин.

Поняття "релігійна організація" характеризує особливий різновид соціальної системи чи групи, що володіє необхідним комплексом (набором) релігійних цілей та цінностей, специфічних засобів їх реалізації, а також має власну внутрішню управлінську структуру і постає, за висловом німецького релігієзнавства С.Шлінка, як "візрець релігійної колективної поведінки".[25] За термінологією Ю.Левади, це – "соціальна організація, яка зберігає і репродукує культовий текст, виконує інші релігійно значущі види діяльності".[26]

Головними інституційно-твірними чинниками ("агентами") релігійних інституцій є віруючі, культова дія, культові відносини. Останні, зауважимо, можливі в межах певної системи відносин людей, яку можна розглядати як "соціальну організацію культу" чи "культове товариство".

На нашу думку, в основу типологізації релігійних організацій можна покласти принципи "соціології організації", підходи, викладені в соціологічних релігієзнавчих працях М.Вебера, Є.Трельча, І.Ваха, Дж.Ігнера, Г.Беккера, М.Угриновича, І.Яблокова, Б.Лобовика та ін. З урахуванням цих принципів (підходів) основні типи релігійних організацій можна визначити через поняття: "релігійна громада", "релігійна група", "релігійне об'єднання", "церква", "секта", "деномінація", "релігійна асоціація", "монастирі", "релігійні навчальні заклади".

Характерно, що різні конфесії мають свої типи релігійних інституцій. Відмінності у типах релігійних організацій, управлінських структур, у нормативних, статутних приписах є природними і постають як своєрідне відтворення історичних, соціально-культурних факторів розвитку суспільства.

Розгляд системи категорій і понять першого категоріально-понятійного блоку другої категоріальної підсистеми соціології релігії практично завершений. Зміст поданих категорій і понять в їх системно-структурній експозиції дозволяє осягнути багатоплановість, багатоаспектність, багатошаровість структури релігійного комплексу, елементи якої є динамічними, мають зумовлений (в історичному, соціальному, екзистенційному аспектах) характер і перебувають у тісній взаємодії та певній системі зв'язків.

Однак, як зауважує Д.Угринович, структурний аналіз релігії передбачає необхідність осмислення її як суспільно-функціонуючого явища. Тобто, йдеться про експлікацію релігії з точки зору її соціальних функцій, ролі та місця в суспільстві. Не зупиняючись детально на розкритті цієї важливої в просторі предметного поля соціології релігії проблеми відзначимо, що релігія може бути

[25] Лобовик Б.А. Религия как социальное явление. – К., 1982. – С. 191.
[26] Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С.123.

осмислена соціологічно в контексті її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства, через рефлексію її як суспільно-функціонуючого феномена.

Основною категорією, що постає як інтегративний вираз всієї системи функцій релігії, є "соціальні функції релігії". Зміст її розкривається через такі поняття, як "компенсаційна функція", "комунікаційна функція", "світоглядна функція", "інтегративна функція", "регулятивна функція", "аксіологічна функція", "телеологічна функція", "терапевтична функція", "емансипаційна функція", "етноформуюча функція", "амбівалентність релігії", "соціальні функції та роль церкви", "сакралізація", "секуляризація".

Система цих понять у своїй сукупності складає п'ятий понятійний (функціонально-рольовий) ряд першого категоріально-понятійного блоку. Цей понятійний ряд дає можливість через розкриття змісту кожного поняття, що входить до його складу, з'ясувати ступінь і міру, способи, напрями, результат впливу релігії на соціум, на "мирські справи", виявити взаємозв'язок і взаємодію релігії з іншими компонентами соціальної структури. Ця система понять розкриває сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена, як своєрідного "ферменту" соціального розвитку, життєдіяльності віруючої людини.

Проблема соціальних функцій релігії тісно пов'язана з проблемою її походження, сутністю соціальних, історичних, екзистенціальних потреб і чинників, які покликали її до життя. Це питання є одним із провідних у релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії.

Релігієзнавство має безліч концепцій походження релігії, котрі важко призвести до будь-якого "спільного знаменника". Умовно їх можна було б згрупувати в п'ять концептуальних напрямів: об'єктивно-ідеалістичний, суб'єктивно-ідеалістичний, психологічний, біологічний та екзистенційний. Не ставлячи за мету проаналізувати ці концептуальні підходи, зауважимо лише, що в кожному з них простежується чітка тенденція до абсолютизації того чи іншого аспекту "джерельної бази" релігії: від теологічних тверджень про надприродне походження релігії, її генетичну даність, психологічну, екзистенційну схильність до певної гіперболізації монокаузальної соціально-економічної детермінації.

Проблема походження релігії (причин, чинників, умов, які спричинили її "народження") надзвичайно складна та багатоаспектна. В релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії, для осмислення проблеми походження релігії використовують певні категорії та поняття. У вітчизняному релігієзнавстві усталеними є поняття "соціальні корені релігії", "психологічні корені релігії", "гносеологічні корені релігії", "історичні корені релігії", вживається (правда, нечасто) поняття "причини релігії". Вони (за своїм змістом) не викликають істотних заперечень, бо дозволяють описати причини, фактори, умови, що спричинили виникнення релігійних вірувань.

Можна погодитись із твердженням І.Яблокова, що категорія "корені

релігії" має "широкий характер" і "відображає матеріальні та ідеологічні відносини, фактори, які детермінують виникнення, існування та відтворення релігії".[27] Хоча, гадаємо, дана категорія вказує на певну статичність, застиглість і не розкриває динаміку процесу, не виключає механічного розуміння причинності (причина і наслідок проглядаються як "застиглі протилежності"). Водночас категорія "корені релігії" має ідеологічне забарвлення, суть якого полягає в тому, що релігія припинить своє існування, якщо будуть ліквідовані її соціальні корені. До речі, поняття "корені релігії" практично не використовують релігієзнавці західних країн.

Більш продуктивною в осмисленні проблем походження релігії вважаємо категорію "детермінанти релігії", що є системотворчою і розкриває свою сутність через поняття "соціальні детермінанти релігії", "психологічні чинники релігії", "гносеологічні чинники релігії", "історичні чинники релігії", "екзистенційні чинники релігії", "фактор", "умова".

Ці поняття утворюють другий (каузальний) блок другої основної категоріально-понятійної системи соціології релігії. Вони допомагають з'ясувати процес зародження релігії, її витоки як результат еквівалентної взаємодії різноманітних соціально значущих факторів. Аналіз дозволяє зробити висновок, що релігія – не випадкове явище у суспільному житті. Вона – не результат "буйства неконтрольованої свідомістю фантазії дикуна" і не результат духовного ошуканства, не "надприродний плід". Вона цілком земний "продукт" – розвитку, взаємодії людини і суспільства, їх цілісного відношення до природи. Іншими словами, релігія – "продукт" діалектичного, взаємопов'язаного, взаємозумовленого соціогенезу й антропогенезу. Пояснення природи релігії слід шукати в реальних умовах життя, практичній діяльності людей, в суперечностях розвитку їх свідомості й одвічних "екзистенційних" потребах, конфліктах і проблемах.

Важливою у контексті розглянутих категорій і понять, їх системної констеляції постає проблема соціологічної дефініції релігії. Німецький соціолог Г.Керер вважає, що це одне з актуальних, одне з найскладніших завдань соціології релігії.[28]

Його колега Ю.Хах акцентує увагу на тому, що соціолог може лише наблизитись до "загального концепту релігії", втім не зможе досягти розуміння її сутності. "Було б ілюзією, – пише він, – очікувати від соціологічної дефініції релігії змістовного визначення її суті".[29]

Труднощі, з якими зустрічалися ще перші соціологи релігії при

---

[27] Яблоков И.Н. Социология религии. – М., 1979. – С. 79.

[28] Kehrer G. Religionssoziologie. – Berlin, 1968. – C.15.

[29] Hach J. Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einfurung in der Religionssoziologie. - Heidelberg,1980. - P. 9.

визначенні релігійного феномена, не розв'язані й досі. Про це свідчить відсутність загальновизнаної дефініції релігії. Зараз у релігієзнавчій літературі налічується кілька десятків визначень релігії, що заслуговують на увагу.

В зарубіжному й вітчизняному релігієзнавстві зустрічаються різні підходи до визначення поняття "релігія", зокрема, інтеракційний, функціональний, теологічний та марксистський. Послідовники інтеракційного підходу вважають релігію системою взаємозв'язків, взаємовідносин і символічних дій. "Функціоналісти" за критерієм ідентифікації та класифікації релігії як суспільного явища беруть функції, що вона виконує тощо.

Детально зупинитися на кожному з цих підходів, дати характеристику найбільш оригінальним визначенням релігії в соціологічному контексті не маємо змоги. Зауважимо лише, оскільки релігія в соціологічному контексті є суспільною та культурною категорією, її визначення, без врахування суспільно-культурного контексту, де вона формується, розвивається та змінюється, неможливе. Врахування цього аспекту, на думку польського теолога В.Пивоварського, є фундаментальним методологічним посиланням при визначенні релігії в соціологічному аспекті; друге посилання – зауваження врахування сутнісних, структурних елементів релігії.[30]

З огляду на аналіз різноманітних підходів визначення соціологічної категорії "релігія", окремих "соціологічних дефініцій" релігії, вважаємо можливим охарактеризувати релігію як соціальний феномен, який репрезентує особливу сферу буттєвого та духовного життя соціуму й індивіда і постає як форма суспільної свідомості, спосіб практично-духовного освоєння світу, світоглядно-практична система координат для віруючої особистості, її життєвої позиції та діяльності.

Це визначення релігії не претендує на завершеність. Воно може бути робочою формулою, що допомагає осмислити релігію як суспільне явище, як форму емоційно-ціннісної рефлексії, котра на межі свідомого і підсвідомого готує установки ціннісної зумовленості в освоєнні світу і вираженні результатів цього освоєння в сукупності символічних форм і дій, що пов'язують людину з кінцевими умовами її екзистенції. Іншими словами, релігія одночасно надає відображення як неконтрольованих, визначальних для життя "сил", так і контрольованого життєвого порядку, вкоріненого в них. Тим самим, зауважує німецький релігієзнавець Ф.Штольц, "забезпечується визначальна й надихаюча орієнтація, якої вона потребує як "недостатня істота" в історичному, природному і соціологічному вимірах".

Запропонована система категорій і понять соціології релігії (без претензії на завершеність), на нашу думку, дозволяє осягнути релігію як складне за своєю

[30] Piwowarski W. Sociologiczna definicja religii // Studia sociologiczne – Wroclaw, 1974. – P. 202.

природою, структурою, функціями та роллю соціальне явище, адекватно відтворити його суттєві внутрішні та зовнішні аспекти в соціальному контексті їх вияву. Ця система, складові елементи структури якої (категорії і поняття) перебувають у тісній взаємодії, зробить можливим проникнення в сутність специфіки взаємозв'язку релігії та інших соціальних явищ, елементів культури та структур суспільства. Врешті-решт це дає змогу зрозуміти релігію як "складову природного стану людства", що нерозривно пов'язана з його зародженням, становленням, генезисом та історією.

4. Психологія релігії

Психологія релігії як одне з дисциплінарних утворень релігієзнавства перебуває на стику двох галузей знання: психології і теології. Щоби виявити специфіку психології релігії як релігієзнавчої дисципліни, необхідно розвести її, з одного боку, з психологією, а з іншого – з системою теології.

Як відомо, загальна психологія описує та з'ясовує феномени, пов'язані з функціонуванням психічного чи душевного. Іншими словами, психологія – наука про закономірності розвитку та функціонування психіки як особливої форми життєдіяльності людини. Серед проблем, які з'ясовує психологія, виділяються проблеми свідомості, сприйняття, установки, уявлення, згадування, уваги тощо. Ці проблеми є прикметними, вагомими й у контексті релігієзнавчого осмислення. Звідси виникає для багатьох дослідників спокуса розглядати психологію релігії як складову загальної психології. Зокрема, Б.Куценок вважає, що "психологія релігії – це розділ психології, що досліджує релігію в психологічному аспекті".[31] На думку Д.Угриновича, "психологія релігії досліджує психологічні особливості віруючих людей, ті особливості, які відрізняють їх від людей невіруючих і які реалізуються в їх поведінці".[32] Вельми поширеною в релігієзнавчих дослідженнях є тенденція розглядати психологію релігії винятково як розділ соціальної психології (наприклад, у працях С.Платонова). Гадаємо, психологію релігії доцільно виділяти як окрему релігієзнавчу дисципліну, що має специфічний об'єкт дослідження. Йдеться насамперед про феномен релігійних почуттів.

Специфіка психології релігії як дисциплінарного утворення виразно виявляється при співвідношенні психології релігії та теології. Щодо змісту теології – це систематичний виклад, обґрунтування й апологія вчення про Бога, його якості, ознаки, сукупність доказів істинності певних догматичних положень, правил і норм життя релігійно настроєних людей. Однією з дисциплін, що

[31] Куценок Б.М. Эмоции и религия. – К., 1982. – С. 24.
[32] Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – С. 7.

входять до системи богослов'я, є теологічна психологія. На думку богословів, вона повинна з'ясовувати устрій і життя взятої в чистій сутності душі. В теологічній психології виділяють психологію досвідну й умоглядну. Перша з них є знанням про природу душі, що ґрунтується на спостереженні. Об'єктом вивчення другої є образ душі, що розглядається в світлі її першообразу.

В контексті одного з дисциплінарних утворень богослов'я – практичного богослов'я – можна вичленити і так звану пастирську психологію. Йдеться про шляхи і засоби впливу священнослужителів на почуття людей, тобто про своєрідну психотерапію. Класичним прикладом такої психотерапії може служити фрагмент з книги Ф.Достоєвського "Брати Карамазови". В стані відчаю до старця Зосими прийшла жінка, яка поховала трирічного сина. Здавалося б Зосима має докласти чимало зусиль, щоби підібрати, сказати найщиріші слова для розради жінки на кшталт: "... час – кращий лікар, Бог дав – Бог взяв" тощо. Проте старець як тонкий психолог робить все навпаки: намагається викликати переживання скорботи в його апогеї, спричинити душевну кризу, щоби потім від афекту страшного горя, який охоплює жінку, плавно перейти до заспокійливого стану. Жінка розплакалася й згодом втішилася.

Пастирська психологія не тотожна психології релігії. Остання має свою специфіку: вивчає афективний, емоційний вимір релігії. Психологія релігії намагається осягнути релігійні феномени з їх іманентної, афективної сторони. На відміну від філософії релігії вона цікавиться "емоційним знанням", або, за словами Брентано, "емоційною очевидністю", звичайно пов'язаною з релігією. На думку М.Попової, "психологія релігії вивчає релігію крізь призму людської психіки, розкриваючи саме психологічні закономірності її виникнення, розвитку і функціонування".

Предметом вивчення психології релігії є релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; настрої, вольові мотиви та спонуки, установки тощо. При цьому перераховані феномени слід брати в комплексі, в цілісності. Абсолютизація одного аспекту збіднює психологію релігії як релігієзнавчу дисципліну, тому є недоцільною. Не мають сенсу й спроби дослідників зводити предмет психології релігії до релігійного досвіду (Бетсон, Вентіс), чи до почуттів взагалі (Ф.Шлейєрмахер) чи релігійних переживань (У.Джемс) тощо.

В структурному відношенні психологію релігії, на нашу думку, доцільно поділяти на загальну психологію релігії (чи умовно "фізіологію афектів") і на часткову психологію релігії ("історію психічних явищ, пов'язаних з релігією"). Якщо перша вивчає феномени релігійних переживань, почуттів тощо в їх цілісності, то предмет вивчення другої – переживання, афекти в їх складових, з точки зору окремих їх аспектів або ж у формах вияву. Іншими словами, психологія релігії вивчає частково, якими бувають переживання, почуття та інші психічні якості людини, пов'язані з релігією, в їх розвитку та в процесі становлення.

Тепер з'ясуємо питання появи психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення. М.Попова в монографії "Критика психологічної апології релігії" стверджує, що психологія релігії як самостійна дисципліна виникає в кін. XIX ст. в Сполучених Штатах Америки. Серед основоположників названі вже У.Джемс, Е.Старбек, С.Холл, Дж.Лесуб та ін.[33] На нашу думку, до цієї гіпотези необхідно внести деякі корективи. Обґрунтування психології релігії як окремої дисципліни пов'язане з виходом у світ праці відомого німецького мислителя і богослова Ф.Шлейєрмахера "Психологія" (1862 р.). Монографія ще не стала здобутком широкого наукового загалу. Вона не перекладена українською мовою. Психологія релігії Ф.Шлейєрмахера ґрунтується на почутті, яке він розуміє як процес розкриття та схоплення людиною таємного зв'язку з Всесвітом. Почуття філософ трактує як суто релігійне явище. В цьому випадку можемо погодитися з С.Булгаковим, який говорив про "войовничий психологізм" Ф.Шлейєрмахера.

Окремо розглянемо причини появи психології релігії. До сер. XIX ст. психологія релігії як науки не існувала, хоч будь-які теології, філософські системи намагалися психологічно осмислити феномени релігії. Зокрема, Платона і Августина можна вважати дослідниками, для яких релігія стала об'єктом психологічного аналізу. Питання, пов'язані з розкриттям психологічного аспекту релігії, не виходили за межі філософських чи теологічних міркувань. Іншими словами, релігія як психологічне явище ніколи не була проблемою. Сприятливі умови для появи психології релігії як виокремленої дисципліни настали в сер. XIX ст. По-перше, виникла нагальна потреба в систематизації різноманітного досвіду, зокрема психологічного, та суджень про релігію (вона була викликана диференціацією наук); по-друге, варто пам'ятати про необхідність практичного застосування результатів психологічних розвідок. Йдеться про формулювання практичних рекомендацій, пов'язаних з дією на людей, які включаються у сферу релігії. Цікаво, що, з'явившись в Європі (Ф.Шлейєрмахер, В.Вундт, Т.Рібо), психологія релігії набула особливого розвитку в США. Праці американських дослідників С.Холла, Е.Старбека, Дж.Пратта, Дж.Коу, У.Джемса сприяли подальшому розвитку молодої релігієзнавчої дисципліни.

Серед методів, які використовуються в психології релігії, найбільш дієвими та доцільними є методи спостереження, інтроспекції, опису, опитування, аналізу біографічного матеріалу, вивчення документів, дослідження установки та диспозиції особистості, соціометрія. При цьому вважаємо цілком можливим в розвідках з психології релігії послуговуватися одним пріоритетним методом, не ігноруючи інші.

Проблеми, що з'ясовує психологія релігії, неможливо втиснути у вузькі рамки чітко побудованих, згідно з певними критеріями, класифікацій. Назвемо

---

[33] Попова М.А. Критика психологической апологии религии. – М., 1972. – С. 12-26.

найістотніші з них. Ідеться про проблему специфіки релігійних почуттів, генезису й особливостей еволюції останніх, проблему психологічних закономірностей функціонування феномена віри та форм її вияву, котрими є екстаз, одержимість, прозорливість, проблема релігійного страху, сутність релігійного фанатизму тощо.

Особливої уваги заслуговує постановка й окреслення шляхів розв'язання проблеми специфіки релігійних почуттів. Вважаємо, що стислий аналіз цієї проблеми допоможе виявити особливості власне психологічного осягнення феномену релігії та її проявів. Крім того, саме розгляд проблеми релігійних почуттів є стрижневим для психології релігії як дисциплінарного утворення.

Що ж являє собою релігійне почуття? Богослови наполягають на природженості, іманентності релігійного почуття в людині. На їх думку, релігійне почуття є дією Божества в людській свідомості, тобто людині властиве особливе, принципово відмінне від інших, "релігійне почуття", що має неприродне джерело. Однак зважимо і на точки зору прихильників заперечення існування релігійних почуттів як таких. З поміж них, до речі, існують дві крайнощі. На думку Ф.Шлейєрмахера, всі почуття людини є релігійними. "Немає почуття, яке б не було релігійним", – пише він.[34] Кардинально іншу позицію займають дослідники марксистської орієнтації (Ш.Еншлен, Й.Кривельов, Д.Угринович та ін.). Вони переконані, що релігійних почуттів як таких не існує взагалі. Зокрема, Д.Угринович вважає, що почуття, котрі плекає релігійно настроєна людина, за своїм змістом є звичайними емоціями. На думку М.Капустіна, "релігійні почуття – це перекручена форма людських почуттів".[35] На противагу їм маємо досить суттєвий контраргумент: йдеться про специфічні соціальні функції, котрі виконують релігійні почуття, що за змістом відрізняються від функцій моральних і естетичних почуттів.

Постають питання: чи існують релігійні почуття як специфічний об'єкт дослідження психології релігії? Якщо існують, то що вони являють собою в змістовному відношенні? Спробуємо позитивно відповісти на ці питання, з'ясувавши смисл родового терміна "почуття взагалі".

Загальновідомо, що почуття є одним з предметів дослідження психологів. Щоправда самостійного значення вони набули з часів Тетенса та І.Канта. До них "почуття" відносили до сфери уявлень чи до сфери прагнень. Психологи вивчають різноманітні види почуттів – естетичні, моральні, інтелектуальні, класифікуючи їх залежно від об'єкта відображення. Зокрема, естетичні почуття – це переживання прекрасного, що виявляється в реально існуючих речах і предметах. Моральні почуття – це переживання суспільної цінності чи навпаки – несумісності певних дій із прийнятими в суспільстві нормами, установками,

[34] Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – К., 1994. – С.90.
[35] Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. – М., 1984. – С.120.

парадигмою поведінки. Аналогічно, релігійні почуття можна мислити як переживання, пов'язані з реаліями релігії. Безперечно, релігійні почуття – це переживання людини, пов'язані з відношенням її до Абсолюту, ті переживання, що виявляються, здебільшого, у формі тривоги, трепету, благоговіння. Релігійні почуття – це своєрідний психологічний стрижень для занепокоєної, збентеженої, стривоженої людської свідомості. У гносеологічному зрізі релігійні почуття не обмежуються винятково сферою афектів, вони містять у собі й елемент інтелектуальності, щоправда інтуїтивної, на кшталт шеллінгової "інтелектуальної інтуїції". При цьому помилковими вважаємо спроби деяких відомих дослідників віднести релігійні почуття до царини інтелектуальних почуттів. Зокрема, такої позиції дотримується В.Вундт.

Релігійні почуття відрізняються від естетичних, моральних тощо за інтенціональністю (спрямованістю на об'єкт) і за роллю, яку вони виконують в житті людини. Особливості інтенціональності релігійних почуттів полягають в тому, що їх об'єктом є позаприродні феномени, властивості та відношення, інколи реальні предмети чи істоти (ікона, святий, вождь тощо). Щоправда реальні предмети чи така людина наділяються позаприродними властивостями. Тепер щодо місця, яке займають релігійні почуття в духовному житті людини. За допомогою релігійних почуттів здійснюється зв'язок людини з Абсолютом, у якій би формі цей Абсолют не виступав. Відтак релігійні почуття забезпечують однакову аксіологічну й навіть онтологічну рівність людини та Абсолюту. Окрім того, психологи давно звернули увагу, що психофізіологічна сутність молитви, заклинання, замовляння збігається з формулами лікувального самонавіювання. Вони з'ясували механізм самозаспокоєння людини під час виконання нею обрядових дій, які створюють і навіюють ілюзію досягнення реального результату.

Підсумовуючи викладене, зробимо висновки:

1) Психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, тобто вона намагається зрозуміти і виявити релігійні феномени з їх іманентної сторони – афективної. В цьому й полягає специфіка психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення.

2) Предметом вивчення психології релігії є: релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; релігійні настрої, вольові мотиви та установки віруючої людини тощо.

3) В структурному відношенні психологію релігії доцільно поділяти на психологію релігії загальну (умовно – "фізіологію афектів") і на психологію релігії часткову ("історію психічних явищ, пов'язаних із релігією").

4) Психологія релігії як самостійне дисциплінарне утворення започатковується у розвідках Ф.Шлейєрмахера. Умови для появи останньої стали можливими лише в с. XIX ст.

5. Історія та історіософія релігії

Вираз "історія релігії" зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку наведений вираз охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому – означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей – філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті – від богословської історії релігії. В ширшому плані історія релігії як галузь знання є складником і специфічною формою історичної свідомості людини, її пам'яттю про змагання з природою, про колізії особистісного та суспільного буття, зрештою, про стосунки з богами та демонами.

Сталося так, що через вузькість історичного кругозору історія релігії як наука зароджувалася переважно дедуктивно, в межах філософського знання. Навіть після того, як у XVIII-XIX ст. з'явились епохальні праці з історії культури (Дж.Віко, Ф.Вольтер, Г.Лессинг, Й.Гердер, Г.Бокль тощо), після ряду неперсічних успіхів археології, етнографії, міфології, фольклору й мовознавства теоретична думка намагалася осягнути релігію передусім як таку (Г.Гегель, Л.Фейербах), а не як процес конкретної родоплем'яної, конфесійної тощо релігійності. В XIX – на поч. XX ст. інший підхід до історії релігії запропонували представники еволюціоністської школи (Е.Тейлор та ін.), що розглядали походження і розвиток релігії як наслідок психічної діяльності людини, намагання пояснити незрозумілі їй явища природи.

Врахування успіхів і недоліків згаданих підходів до з'ясування релігійного феномена, а також логіка протиборства релігієзнавчої і богословської думки висунули, зрештою, в наукових пошуках на чільне місце питання про буттійні основи релігії та її іманентні зв'язки. Питання це вирішувалося непросто й далеко не все в ньому достатньо з'ясовано й зараз.

Як відомо, ще Л.Фейєрбах, намагаючись знайти земні корені релігії й заперечуючи природженість її ідей, висунув положення, згідно з яким "у релігії нема власного, особливого змісту".[36] Подібну, в основному за формою, думку висловлювали К.Маркс і Ф.Енгельс. В "Німецькій ідеології" вони писали, що релігія має лише "видимість самостійності", що в неї "немає історії", "немає розвитку".[37] Фактично йшлося про те, що розвиток релігійного феномена – не самодостатній процес, який можна пояснити лише саморозірваністю та

[36] Фейербах Л. Общая сущность религии // Избр. филос. произв. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С. 52.

[37] Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т.3. – С. 24.

самосуперечливістю суспільних умов існування людини. Отже, ставилося питання про соціумні основи релігії та відображувальну сутність її змісту. Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло пошуку відповіді на методологічно важливі питання: чи має релігія, крім відображуваного, власний зміст; чи повністю вкладається історія релігії в межі всесвітньо-історичного процесу, в його формаційні характеристики?

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов'язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апріорно-історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д.Юма, складається особлива галузь знання – "філософія релігії". В її формування великий внесок зробили І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Ф.Шеллінг, Г.Лессінг, Г.Гегель. Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, що вперше обґрунтував розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії "природної релігії", "релігії індивідуальності" та "абсолютної релігії". Проте він не обмежився апріорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями. Вважаючи, що "філософія тотожна з релігією", а різняться вони лише "методами свого осягнення Бога",[38] Г.Гегель не виводив ці вірування та їх стадіальні характеристики з історії народів, а ілюстрував ними положення своєї історіософії релігії, яку, до речі, вважав розділом чи аспектом філософії релігії. Не дивно, що ці ілюстрації часом виявлялися базованими на випадкових ознаках. Це й призвело до фактичних помилок (Гегель, наприклад, відніс буддизм до початкової, "природної релігії").

Відомі й інші численні спроби типологізаційного відтворення історії релігії. Зокрема, у західноєвропейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії запропонував Ф.Гартман (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К.Тіле (релігії природи та етичні релігії) тощо. З певними застереженнями до історичної типологізації можна віднести й богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії. Порівняно недавно відбулася й поширилася, передусім у марксистській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, що однозначно пов'язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять із масштабу охоплюваних певними віруваннями етнічних спільнот. У

[38] Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – Т.І. – М., 1976. – С. 220.

такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родоплем'яні, національні та світові релігії.

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е.Тейлор, Д.Фрезер, Л.Морган, Б.Малиновський, Л.Штернберг, І.Огієнко, В.Іорданський, С.Токарєв тощо.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об'єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об'єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення "зовнішнім фактором" в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

Реакцією на ці обставини було своєрідне "прочитання" рядом дослідників релігії та її минулого, що дістало назву "феноменології релігії". Як зазначав французький професор теології Шантепі де ля Соссей, який вперше вжив цей вираз, предметом феноменології релігії є "співставлення і групування різноманітних релігійних явищ", завдяки чому вона має стати містком "від історії релігії до філософії релігії".[39] З часом склалося кілька різновидів феноменології релігії, серед яких – класичні, представлені, головним чином, працями Р.Отто, М.Шелера, Г.Ван дер Леєува й позначені певними спільними рисами. Головною серед них є виражена в принципі "епохе" орієнтація на осягнення власних якостей релігійного феномена – рис, ознак, характеристик, яких не дає процес релігійного відображення, які є продуктом мисленно-фантазійного виповнення сущого й творення віруючим належного. Щоправда, класична феноменологія релігії декларує свою незалежність від історії останньої, але феноменологія описова, ілюстративна методами класифікації та типологізації релігійних феноменів об'єктивно сприяє створенню логічних та епістемологічних передумов для сутнісного відтворення минулого релігії. Здобутки класичної феноменології релігії також не байдужі для історичного і філософського аспектів релігієзнавства, бо з'ясуванням власних якостей релігії як такої вони сприяють дослідженню її історії.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього минулого покликане "описати й осягнути становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті".[40] У вирішенні цього завдання першорядну

[39] Соссей Шантепи де ля. Введение к Иллюстрированной истории религии // Иллюстрированная история религии. В 2-х томах. – Т.І. – М.,1992. – С. 16.
[40] Кимелев Ю.Н. Современная западная философия религии. – С. 164.

роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари – онтологічний, що дістав назву "історіософії релігії", і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий – репрезентує осмислення історії релігії як науки. Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії – окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М.Бердяєв, об'єктивні історики чимало що можуть з'ясувати в проблемі джерел феномена, "але з'ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії".[41] Дійсно, "чимало що" не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

Нині історіософія є осібною від філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства, завдяки чому вона не зазнає наперед визначеності, як це мало місце в гегелівській філософії релігії, де історіософія була лише аспектом апріорно-дедуктивного філософствування щодо релігії. Якщо академічна історіософія (так ми її назвемо, на відміну від гегелівської, фейєрбахівської та й богословської історіософії) претендує на з'ясування сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, вона не може не живитися ідеями й принципами філософії релігії, що своїх розділів має метафізику, епістемологію й праксеологію релігії. Загальнотеоретичний зміст і методологічні засади цих складників філософії релігії, трансформовані відповідно сутності та специфіці історико-релігійного процесу, й становлять набуток філософії історії релігії, історіософії й методології – того "містка", що з'єднує історичну й філософську галузі релігієзнавства.

Нагадаємо, історіософія має справу з сутністю і сенсом дійсного релігійного процесу в суспільній історії. Сутність історії релігії як категорія релігієзнавства виражає головне, закономірне в зародженні й розвитку релігійного феномена, зумовлене необхідними, внутрішніми зв'язками. Категорія "сенс історії релігії" є визначальною в значенні і спрямованості руху релігійного феномена в контексті ідеалів і потреб віруючого. Сутність і сенс історії релігії – категорії, що сукупно виражають загальні властивості станів і форм історичного процесу релігійності як мислительно-фантазійного відображення й виповнення невільної діяльності людини.

Важливою проблемою історії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Саме тут фокусуються, сходяться питання про сутність і сенс релігійного освоєння людиною світу, про

[41] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.– М., 1990.– С. 10.

походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше – цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду – від "природних" релігій до релігій одкровення. Дійсно, виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про "власну релігійність" суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії мають ряд недоліків. Передусім, у них не має єдиного й виваженого критерію визначення етапів еволюції релігії – тут змішано "формаційний", етнічний, геополітичний та ін. чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родоплем'яних зараховують вірування, що склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинках історичного процесу; до національних релігій відносять і вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (наприклад, давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгову); що ж стосується так званих "світових релігій", то їх "рубрикація" взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Проте головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси,

потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й "бере" дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді – як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й субліматив не) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують на увагу. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої данності, що лише "береться", а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Якщо надприродне є осереддям власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації релігії має спиратися на певні критерії. Такими можуть бути: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в світ. Врахування цих критеріїв "рубрикації" розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дозволяє ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

Найбільш характерними рисами чуттєво-надчуттєвого (чи "природного") типу релігії є уявлення про зрощеність надприродного з тілесним, взаємозумовленість "чуттєвого" і "надчуттєвого", дифузність останнього, його індивідуалізованість, обмеженість сфери його дії та зведення її до розпорядницької чи орудної функції. "Природний" тип релігійності складається в умовах ранньородового суспільства. Він представлений такими найдавнішими формами вірувань і культу, як фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія.

Демоністичний тип релігії (якщо користуватися індоєвропейським розумінням слова "демон" – для означення духа) характеризується передусім ідеалізацією надприродного, фантазійним перетворенням його в духовну сутність, що існує поряд із тілесним і незалежна від нього. Демони – це безплотні духи, що можуть набирати лише зовнішньо чуттєвого вигляду. Тут складаються уявлення про переселення та перевтілення духів, про розширення сфер впливів надприродного на людину та її довкілля; до його орудної функції додаються елементи деміургічних уявлень. Як у першому, так і в другому випадках надприродне має зооморфний вигляд. Демоністичний тип релігійності складається в розвинутому первіснообщинному суспільстві й представлений такими давніми формами вірувань і культу як віра в духів, у "господаря" сфер,

у померлих предків, символічна магія.

В умовах соціально диференційованого суспільства, з виділенням особи з родової общини відбувається формування теїстичного типу релігії. На відміну від фетишів, тотемів, душ і духів, образи надприродного – богів мають двоїстий характер: у них представлені не лише таємничі природні сили, але й сили історичні. Змінюється й спосіб, у який надприродне з'являється в теїстичних віруваннях: раніше воно було конкретно-чуттєвим, тепер воно антропоморфізується, віддаляється від чуттєвості й набирає дедалі більше особистісних та соціальних рис. У теїстичних віруваннях складаються також уявлення про ієрархію надприродного, все більше розширення сфер його впливу і, що особливо важливо, про його деміургічну функцію: надприродне не вдовольняється орудуванням "готовою даністю" – воно творить її. Теїстичний тип релігійності представлений політеїстичними і монотеїстичними віруваннями, що за різних конкретно-історичних умов набирають форм національних та світових релігій. Саме в теїстичних релігіях первісна магія змінюється системою розвинутих культових дій, на зміну вшануванню та заклинанню надприродного приходить молитовне ставлення до нього, складається церковна організація з її священнослужителями, згодом виникає богослов'я та релігійна філософія.

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. У вітчизняному релігієзнавстві привертають, зокрема, увагу вірування давніх українців та їхніх пращурів, поширення християнства в Україні-Русі, колізії та наслідки стрітення візантійської і київської язичницької традицій, сутність феноменів Київського християнства і Українського православ'я, доля церковно-релігійного життя в Україні в різні періоди її історії. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою – вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. В цьому суспільно-історичному відношенні вся історія релігії тісно пов'язана з іншими розділами релігієзнавства – філософією, соціологією, психологією, феноменологією релігії, а також загальною історією, історією матеріальної та духовної культури, археологією, етнографією, мовознавством. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.

6. Географія релігії

Географія релігій – одна з релігієзнавчих наук, покликаних вивчати загальну схему поширення різних релігій, дати сучасну релігійну карту світу і статистичні данні про прихильників різних віросповідань, спрогнозувати перспективи змін у територіальній конфігурації поширення релігій. В рамках цієї науки досліджується роль природного фактору в появі і поширенні релігій певної конфесійної визначеності в різних країнах, розкривається автохтонність певних релігійних утворень географічних регіонів, через історичну ретроспективу з'ясовується поява там релігій і відповідно доля місцевих течій, поширення світових релігій, розглядається географічний аспект виникнення і подолання міжконфесійного та міжрелігійного протиборства, виявляється взаємозв'язок етнічного та конфесійного в релігійній мобільності, проводиться картографування релігій.

Питання взаємодії природи і суспільства, природних факторів і такого суспільного феномену як релігія завжди цікавили дослідників, які по-різному підходили до розв'язання цих складних проблем. Відома концепція географічного детермінізму виводить появу релігій, як і будь-якого соціального явища, з особливостей географічного середовища, ставлячи її в залежність від психіки людини, звичаїв, політичного та економічного устрою, детермінованих саме природними умовами. Найяскравіший представник географічного детермінізму Е.Реклю вважав, що всі основні факти історії пояснюються географічними умовами тієї місцевості, де вони відбувалися.

На зміну географічному детермінізму, утверджуючи географічний нігілізм, прийшли ідеї детермінізму соціального. Уникаючи двох крайнощів, треба визнати, що географічне середовище, будучи умовою існування людського суспільства, впливає на його розвиток. Багатоманіття географічних умов творить природну основу людської діяльності, в тому числі й духовної, результатом якої є також і релігія. Прямо вивести залежність якоїсь релігійної системи від клімату, природних умов певного регіону земної кулі було б явним вульгаризмом. Але якщо вибудувати довгу низку зв'язків між релігією й географічними умовами її виникнення та поширенням (острівним чи континентальним розташуванням країни, гірським чи рівнинним її характером, особливостями клімату – суровий чи м'який, родючістю ґрунту, наявністю річок, морів, особливостями рослинного та тваринного світу, що впливає на направленість праці людей, а в свою чергу визначає темпи історичного розвитку народів, розподіл праці і можливості існування спеціальної соціальної верстви, що здатна продукувати, зберігати і вдосконалювати духовні цінності), то стає очевидним, як географічне середовище впливає на появу релігій та їх розвиток. Географічний фактор відігравав особливо велику роль на ранніх стадіях розвитку суспільства. З часом ця тенденція втрачається, що засвідчує

існування в однакових природних умовах дуже різних країн, і навпаки – в різних природних умовах знаходяться однакові за суспільним устроєм країни. Як показує історичний досвід, більшість національних і світових релігій виникло у відносно стабільних (з точки зору взаємодії природи і соціуму) суспільствах.

Географічне середовище і релігії пов'язані між собою через етнос, взаємодію етнічного й конфесійного, виявлення якої – надто складний процес. Не просто відповісти на питання: чому серед одного народу поширена ця релігія, а серед другого – зовсім інша, чому народи Західної Європи прийняли католицизм, а Східної – православ'я, чому протестантизм масово поширився серед німців, а не серед французів; як впливає та чи інша етнічність на релігію, як, наприклад, китайці чи японці означили облік буддизму, і навпаки, як, скажімо, християнство в Африці трансформує африканську етнічність?

Кожний етнос виступає носієм певних цінностей, своєрідних культурних та психологічних ознак, мови, духовності, фізично-расових особливостей тощо. Формування цих характеристик у всій їх сукупності (серед них помітне місце займають релігійні погляди, як в історії народу, так і в індивідуальному житті кожного з його представників) проходить в певному середовищі, адаптивно адекватному тому чи іншому етносу.

Приймаючи концепцію Л.Гумільова про зв'язок і закономірність розвитку етносів та біосфери, в результаті якої формується механізм гармонійних взаємин людини з природою, етносу з навколишнім середовищем, можна прослідкувати зв'язок між розвитком релігій, географічним й етнічним середовищем, виявити збіг закономірностей в схемах появи і розвитку релігій та появи і розвитку етносів. Ідея пасіонарності етносів рефлексує на пасіонарність релігій, оскільки ці періоди в історії людства дивно перетинаються, тому припускаємо, що релігія якраз і ставала тим виходом, в який направлялась пасіонарність певного етносу.

Ґрунтуючись на ідеї розвитку людства, тотожності чи подібності історичних шляхів різних народів та їхньої культурної єдності, наявності спадкоємності в процесі етногенезу, можна стверджувати, що і в релігієгенезі відбувається рух від нижчих форм осмислення трансцендентного до вищих. Різні релігії у своїй еволюції мають багато спільного, що наводить на думку про зв'язок різних релігійних традицій між собою, особливо в рамках якоїсь країни чи народу. В основі цього лежать особливості архетипів мислення і поведінки людей, що виявляють генетичні передумови і природні детермінанти в релігіях, інших формах світобачення. Безперечний вплив релігії на характер народу і навпаки – псіхе народу визначає національні форми релігії.

7. Лінгвістичне релігієзнавство

Лінгвістичне релігієзнавство – міждисциплінарний дослідницький напрямок релігієзнавства на стику філософії релігії, філософії мови, психології, "зовнішньої" лінгвістики і суміжних дисциплін.

Головний предмет вивчення лінгвістичного релігієзнавства – мова релігії. Термін "мова релігії" вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії – це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т.п.) засобів передачі символічно закодованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття "мова релігії" у цьому змісті співставляється з поняттями "мова мистецтва", "мова науки" і знаходиться в сфері уваги семіотики релігії. У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова – більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції. Джерелом розвитку сакральної мови постає протиріччя між необхідністю бути зрозумілою широким масам віруючих і внутрішньою тенденцією цієї мови до перетворення в замкнуту систему, що є далекою від живих національних мов і не піддається якимсь змінам через боязнь спотворення віровчення. Вона існує у формі усних і письмових текстів що використовуються в релігійній теорії і практиці та досліджуються головним чином історико-філологічними методами. Такі дослідження вивчають конкретні прояви феномену мови релігії: сакральні (приналежні до Бога), профетичні (пророчі), богослужбові, конфесійні мови тощо. Доречною буде ремарка П.Донована, що слово "релігійний" у даному контексті потрібно "використовувати не як прикметник, що позначає певний вид мови, а як прислівник, тобто вказуючи засіб, яким змушують працювати мову". [42]

Лінгвістичне релігієзнавство творчо використовує різноманітний досвід теологічного вивчення мови релігії, особливо в релігіях Писання, які мають власні сакральні тексти (Біблію, Коран, Талмуд). Потреби конфесійної філології, богословської герменевтики, гомілетики, екзегетики тощо історично спонукали розвиток філології як науки. Світові релігії, що тисячоліттями "спеціалізувалися" на релігійній комунікації, виробили спеціальні засоби "інформаційного захисту" сакрального знання на основі неконвенційного ставлення до слова, заснованого на архетипічному фідеїзмі. Фідеїстичне відношення до слова в релігійних мовах характеризується такими рисами: буквалізмом в інтерпретації чи перекладі мовного знаку; консервативно-охоронним ставленням до сакральних текстів; принциповим нерозрізненням

[42] Donovan P. Religious Language.– New York, 1976.– P. 2.

деяких знаків і того, що ними позначається (ім'я Бога є Бог). Конфесійні філології світових релігій вирішують такі проблеми релігійної комунікації як переклад сакральних текстів іншими мовами; інтерпретацію релігійних текстів; редагування релігійних текстів.

Важко простежити місце досліджень мови релігії в системі наукових досліджень XX ст. Мета і характер досліджень зумовлюють логіку, методологію та наукові методи, які використовує кожен дослідник релігійної мови. Це ускладнює визначення місця тієї чи іншої концепції в контексті лінгвістичного релігієзнавства. Проаналізуємо окремі провідні концепції, що торкаються мови релігії.

Із 30-х років XX ст. у руслі логічного позитивізму оформляється "аналітична філософія релігії", що обрала мову релігії основним об'єктом дослідження. Аналітична філософія релігії обмежилася дослідженням релігійної мови, не займаючись описом або концептуалізацією якоїсь надприродної реальності чи надприродного виміру єдиної дійсності, не звертаючись при цьому безпосередньо ні до дослідження, ні до конструювання об'єкту релігії. Такий підхід – єдино можливий при науковому аналізі релігійної мови. Ключовою проблемою аналітичної філософії релігії став зміст мови релігії. Це означало постановку проблеми змісту релігії, бо релігія розглядалася як переважно мовна діяльність. Серцевину релігії в концепції аналітичної філософії складають вірування у формі висловлювань. Відповідно аналіз змісту таких висловлювань є аналізом змісту релігії. В процесі аналізу змісту релігійних висловлювань у контексті семантики як міждисциплінарного лінгво-семіотичного і логіко-психологічного підходу, аналітична філософія релігії зближується з філософсько-епістемологічними дослідженнями релігійних вірувань. Існують два філософські підходи до мови релігії.[43] Перший пов'язаний із спробами виробити якийсь фактуальний критерій змісту релігійних висловлювань, який дозволив би жорстко й апріорно показати безглуздість або, принаймні, нонкогнітивність релігійних висловлювань, насамперед теологічних тверджень. Найбільш повно цей підхід втілений у логіко-позитивістській теорії змісту, що починається з праць "Віденського гуртка", лінгвістичної філософії М.Шліка, Р.Карнапа, раннього Л.Вітгенштейна. Логіко-позитивістське заперечення осмисленості релігійної мови являє собою найрадикальнішу критику релігії в сучасній західній філософії. Приклад такого заперечення – відомий "виклик Флю", сформульований у книзі "Теологія і фальсифікація" (1955 р.): віруючі вважають деякі віронавчальні положення фактуальними висловлюваннями. Якщо це так, то повинна існувати хоча б логічна можливість описати дві ситуації з різноманітним емпіричним змістом, одна з яких дійсно має місце, якщо

[43] Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии.– М., 1989 – С. 29-61.

релігійне висловлювання істинне чи хибне (або мабуть хибне). За Е.Флю, релігійні висловлювання необхідно доводити чи спростовувати в принципі емпіричними, фактуальними висловлюваннями.

До другого типу відносять філософські підходи до мови релігії, що являють собою розгорнуту філософську вказівку на її осмисленість. Пізнавальну цінність релігійного дискурсу і мови релігії захищали А.Бергсон і К.Ясперс. На думку останнього, слова-символи мови релігії представляють своєрідні шифри трансценденції: "…Шифри не є пізнанням чого-небудь. Це не знаки, які вказують на що-небудь. Але в них самих представляється те, що не може бути репрезентоване іншим способом". [44] Таким чином, мова створює умови для набуття людиною особистого трансцендентного досвіду, допомагає об'єктивувати його. В цьому, за К.Ясперсом, полягає креативна функція релігійної мови.[45]

У 60-70-х роках виявилися недоліки логіко-семантичного і структурного підходів, що, незважаючи на внутрішню системність, були слабо пов'язані з практикою. Особливу роль в подальшому розвитку лінгвістичного релігієзнавства відіграли праці Л.Вітгенштейна. Відповідно до ранньої концепції, релігійні речення (так само як і етичні, естетичні та метафізичні) не можуть бути висловленими: вони не позначають фактів (факти позначаються реченнями природознавства), а тому не бувають ні істинними, ні хибними. Спроби висловлюватися на цей рахунок, тобто вирватися за межі осмисленої мови, породжують безглуздя, що вбиває абсолютний ціннісний зміст.[46] Сфера релігійного – це сфера невимовного, "містичного". Пізній Л.Вітгенштейн замість пошуків логічно досконалої мови звернувся до розгляду мови повсякденної. Він усвідомлює необхідність врахування не лише внутрішньомовного контексту але й позамовної ситуації, яка створена всією системою людської діяльності, що включає мову як один із її елементів. Дослідник називав ці широкі соціокультурні контексти "формами життя". Згодом при оцінці релігійних феноменів вченим спостерігається наступність його позиції. Концепція значення як вжитку дала потужний поштовх для початку потоку робіт із прагматики.

Релігійні "форми життя" пізнього Л.Вітгенштейна теж не піддаються аналізу. Описовий метод лише показує нам правильну й відповідну діяльність, що лежить у їх основі. Поступово вчений починає стверджувати лінгвістичну невимовність релігії, те, що вона є лише сукупністю ритуалізованих дій, які не потребують з'ясування. За Л.Вітгенштейном, чистий опис релігійних "мовних

[44] Jaspers K. Szyfry transcendencji. – Torunn, 1995.– S. 31.

[45] Ярош О. Символи людської присутності: мовні аспекти релігійно-філософської антропології // Філософсько-антропологічні читання '98. – К., 1999.– С. 184-198.

[46] См.: Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства.– М., 1991.

ігор" ("Не думай, а дивися!") показує все необхідне у цьому випадку. Воно породжує бачення "граматики" релігійної практики, тобто внутрішнього, концептуального взаємозв'язку найбільш ритуалізованих дій у контексті певних "форм життя". Внаслідок цього суперечки з приводу "псевдокаузального" механізму релігійності позбавляються підстави. Якщо релігійні "мовні ігри" мають самодостатній характер, то не може бути ширших систем, у які вони б входили й у контексті яких їх можна було б розглядати. Така концепція практично унеможливлювала зовнішню критику й оцінку "ігор", у принципі позбавляла підстав багатьох теологів на раціональність своїх доктрин.

Розвиток ідей пізнього Л.Вітгейнштейна відбувався у двох напрямках. До першого відносяться праці Дж. Остіна, автора концепції перформативного мовного акту, згідно з якою релігійні висловлювання є перформативними. Вони відрізняються від констатуючих тим, що не апелюють до істинного-хибного в референціальному змісті, а поєднані з дією, тобто є виконанням певного наміру і можуть обговорюватися в термінах "правильний-неправильний", "значимий-незначимий" тощо. Проте в сучасній філософії мови існує й протилежна тенденція заперечення правомірності урівнювання значення і вжитку, змісту та конвенції (Девідсон).

Більш плідним виявився напрямок, що зосередився на контексті вжитку мови. При цьому поняття "контекст" включає вербальний і невербальний, історико-культурний, психологічний, соціальний тощо аспекти. Зокрема, поняття контексту реалізується у вигляді дискурсу як визначеної послідовності мовних актів, пов'язаних у глобальні та локальні текстові структури: у вигляді "фонового знання про світ", організованого за допомогою "сценаріїв", що зберігаються в семантичній пам'яті індивіда і т.д.

Пізніші дослідження розглядали мову в рамках ширшого семіотичного підходу, вивчаючи різноманітні природні і штучні знаки і знакові системи (семіотики), які використовуються в людському суспільстві, зокрема етнічні мови, жести; ритуал, етикет; семіотики мистецтв; точних наук, шахмат; мови мап, схем, мови програмування, і та ін. Сучасний семіотичний підхід має три рівні і, відповідно, три методи дослідження знакових систем: 1) синтактику, що вивчає структури сполучень знаків і правил їх утворення і перетворення безвідносно до їх значень; 2) семантику, що розглядає знакові системи як засоби вираження змісту; 3) прагматику, що досліджує відношення між знаковими системами і тими, хто сприймає, інтерпретує і використовує повідомлення, що в них містяться.

Пізнавальна цінність семіотичного підходу, полягає в тому, що; по-перше, приймається до уваги істотний функціональний аспект відповідних об'єктів – їх комунікативне призначення; по-друге, у кожному семіотичному об'єкті розрізняють план змісту і план вираження; по-третє, у кожній

семіотичній системі виділяють два онтологічні рівні: набір семантичних можливостей і реалізація можливостей у конкретних комунікативних актах.[47] Семіотика дозволяє аналізувати релігію та її мову як комунікативні системи, що володіють конкретним змістом і специфічними можливостями передачі цього змісту. Що стосується релігії, то опозиція "набору семіотичних можливостей" та "їх реалізації в актах спілкування" постає як протиставлення релігійної системи й окремих фактів релігійного поводження індивідів, окремих явищ, подій, процесів в історії відповідної релігії. Н.Мечковська відзначає велику евристичну цінність такого розрізнення інваріантної основи та її індивідуальних варіацій, сутності та її проявів.[48] У російськомовній науці найцікавішими є дослідження тартусько-московської школи семіотики, яка в своєму розвитку не залежала від концепцій аналітичної філософії. Представники цієї школи розглядають релігійні тексти як похідні щодо мови моделюючі системи.

Ідея про важливість контексту вжитку мови, що є актуальною для аналізу феномену мови релігії, знайшла своє втілення за допомогою такого його розширення, коли в поняття контексту включається когнітивний стан носіїв мови. Дійсно, речення в мові існують не самі по собі – акт референції завжди здійснюється конкретними людьми. Отже, якщо ми хочемо ідентифікувати їх референційні наміри, нам необхідні знання не тільки безпосереднього контексту вжитку, але й багато іншого, зокрема, потреб, бажань, почуттів і намірів носіїв мови.

У цьому зв'язку з 80-х років починається "психологізація" філософії мови. Узвичаєною стає думка, що успішне моделювання мови можливе тільки в ширшому контексті моделювання свідомості. Філософія мови вважається розділом філософії свідомості. Засіб, яким мова змальовує світ, є розширенням і реалізацією засобу, через який свідомість уявляє світ. Можливості й обмеження мови задаються можливостями й обмеженнями свідомості. В цьому зв'язку зростає інтерес до релігійної мови як до втілення особливого типу людської свідомості.

Вивчення релігії та її мови продовжується в руслі когнітивної парадигми. Когнітивний підхід дозволив побачити структуру будь-якого людського знання як складну систему, що включає в себе такі "традиційно позанаукові" компоненти, як філософські, релігійні, магічні уявлення; інтелектуальні та сенсорні навички, що не піддаються вербалізації та рефлексії; соціально-психологічні стереотипи, соціальні інтереси і потреби; велика кількість здавалося б невиправданих конвенцій, метафор, протиріч і парадоксів; сліди особистих пристрастей і антипатій, навичок, помилок, недбалостей, брехні з

[47] Мечковская Н.Б. Язык и религия.– М., 1998. – С. 24.
[48] Там само. – С. 25

боку носіїв когнітивної системи. В рамках даної парадигми релігії розглядаються когнітивні системи, які культивуються в рамках конкретних культурних систем і транслюються за допомогою сакральних мов, що формуються на базі мов природних. Когнітивна концепція на сьогодні є найпродуктивнішою. У різноманітній структурі релігійного знання в рамках когнітивного підходу виділяють форми, що мають різноманітну психолого-пізнавальну природу: віру як психологічну установку сприймати певну інформацію та слідувати їй ("сповідати"), незалежно від ступеня її правдоподібності чи доказовості, найчастіше всупереч можливим сумнівам; міфопоетичний (наочно-образний) зміст; теоретичний (абстрактно-логічний) компонент; інтуїтивно-містичний зміст. Ми бачимо, що зміст релігійної когнітивної системи різноманітний. З цим пов'язаний загальний для всіх релігій високий ступінь розмитості релігійних змістів, і як практичний наслідок, необхідність постійних філологічних зусиль щодо їх збереження та трансляції.

Вживання релігійної мови здійснюється людьми з різноманітним релігійним досвідом, на різному "мотиваційному фоні", де відбиваються наміри та цілі, потреби та норми, знання та переконання індивідууму, тому необхідно враховувати когнітивний стан її носіїв. Такий підхід відкриває нові можливості філософського і психологічного дослідження феномену віри і віруючого.

Поняття когнітивного стану носіїв мови, контексту (включаючи мікро– та макроструктуру тексту, соціально-культурні характеристики контексту тощо), акту вживання (планування, що включає стратегії, і керування дискурсом) пов'язані між собою та спільно "працюють" при з'ясуванні феномену мови релігії.

Прийнято вважати, що основні досягнення в лінгвістичній філософії XX ст., тим більше у вивченні мови релігії, належать західній науці. Можливо, це пов'язано з атеїстичним детермінізмом, який існував в радянській науці щодо проблем, пов'язаних із релігією. Проте українська наукова думка на рубежі XIX-XX ст. створила оригінальний, глибоко самобутній напрямок філософії мови, що випередив і передбачив пізніші відкриття лінгвістичного релігієзнавства. При погляді на вітчизняну традицію вивчення релігійної мови увагу приковують праці двох видатних українських учених – Олександра Потебні та Івана Огієнка (Митрополита Іларіона). Роботи виключно світського, часом атеїстично настроєного професора О.Потебні і глибоко віруючого церковного ієрарха професора І.Огієнка об'єднує національна ідея, глибоке переконання, що мова та релігія – наріжні камені формування нації, основа її успішного і всебічного розвитку. Ідея О.Потебні про те, що мова багато в чому визначає неповторний світогляд етносу, розвивається в працях І.Огієнка, присвячених безпосередньо проблемам богослужбової мови. "Народ, що не слухає Служби Божі на рідній йому мові, – відзначає вчений, подібний до

в'язня, що любується світом Божим через в'язничі грати".[49] В численних працях І.Огієнка постає історична картина розвитку богослужбових мов християнства, аналізується лінгвістична й політична діяльність "вчителів слов'янства" святих Кирила та Мефодія з сакралізації створеної ними богослужбової мови. Його нариси з історії Української православної церкви й української мови і в наш час є актуальними. Дуже багато зробив митрополит Іларіон в справі реконструкції українського церковного обряду та мови богослужіння. Його переклад Біблії українською мовою визнаний в усьому світі найкращим у співвідношенні адекватності перекладу оригіналу.

В світовій науці лінгвістика і філософія практично не взаємодіяли між собою до початку 50-х років, оскільки концептуальний базис філософії мови як самостійного наукового напрямку не був сформований. Тільки з др. пол. XX ст. відбувається перехід від "емансипації" лінгвістики до зв'язків з іншими науками, від жорстко алгоритмічного підходу до реабілітації інтуїції; становлення семантики; зближення з практикою; розширення емпіричної бази лінгвістичних досліджень. Проте у працях О.Потебні та його послідовників, вже до кінця XIX ст. був накопичений ряд найцінніших теоретичних узагальнень, зокрема питання вивчення мови в екстралінгвістичному, насамперед етнічному і соціально-культурному, аспектах, з врахуванням психології мовлення, що дає підставу говорити про оригінальну філософію мови вітчизняного вченого, який передбачив багато сучасних дослідницьких напрямків лінгвістики, філософії, психології, соціальних наук. Теоретичні розробки українського мовознавця про зв'язок свідомості і мислення людини з її мовою, про міфічні й неміфічні форми свідомості та мислення, вчення про "внутрішню форму" слова, оригінальна концепція образності, системний підхід до аналізу мовного організму послужили методологічною базою сучасному українському лінгвістичному релігієзнавству, теорії мови на багато десятиліть вперед.

Сучасний стан вітчизняної науки, на жаль, змушує констатувати факт, що плідна вітчизняна традиція вивчення релігійної мови, закладена О.Потебнею і розвинута І.Огієнком, у радянський період була перервана. В українському лінгвістичному релігієзнавстві останніх років активно досліджується проблема функціонування церковнослов'янської мови в українській і російській версіях, взаємовпливу церковнослов'янської та української мов. Наукова спадщина цих вчених стала міцним фундаментом сучасного вивчення релігійної мови в Україні.

Немає єдиних методологічних форм та методів дослідження релігійної мови. В контексті філософії релігії лінгвістичне релігієзнавство вивчає формальні аспекти мови релігії, її функції та пізнавальний статус, внутрішні

[49] Іларіон, митрополит. Хвалімо Бога українською мовою! – К., 1993.– С. 9.

властивості, структуру і зміст мови релігії тощо.

В історичному контексті лінгвістичне релігієзнавство вивчає виникнення, розвиток та долі сакральних мов різних релігій. Особливу увагу дослідники приділяють сакральним мовам Української церкви, зокрема внеску України в поширення кирило-мефодіївської традиції й візантійської книжності в слов'янських землях, ролі українських діячів культури в кодифікації церковнослов'янської мови, впливам національних мовних факторів на периферійні структури конфесійної мови, її змінам під впливом національних мовних форм.

В контексті психолінгвістики активно досліджується проблема вербалізації релігійного досвіду, зв'язку мови віруючих та їх свідомості. В будь-якій сакральній мові наявні загальнолюдські форми, що виражають спільні особливості релігійної свідомості, і конфесійні форми, пов'язані з конкретними особливостями певного релігійного культу. Конфесійні форми релігійної діяльності й комунікації ґрунтуються на релігійній картині світу, структура якої зафіксована й обмежена сакральною мовою як загальною її основою. Вона (структура) вбирає в себе невербалізований індивідуальний досвід віруючих, які об'єднані спільною когнітивною установкою й комунікативним контекстом.

В контексті етнології релігії у вітчизняному релігієзнавстві останніх років плідно досліджується проблема співіснування національних та конфесійних мов, вплив мови релігії на формування менталітету нації.

Релігійна мова імплікує втягненість, особисте ставлення, що має місце також у філософській рефлексії над питаннями, пов'язаними з релігією і релігійним досвідом, що є важливими компонентами людської екзистенції в так званих традиційних суспільствах. Релігійна мова, будучи певною інтерпретацією релігійного досвіду в контексті окремої традиції, водночас включає зв'язок із конкретним релігійним переживанням.

Всі ці особливості дають можливість мові релігії відігравати роль "посередниці" в процесі передачі та засвоєння релігійного досвіду, одночасно наближаючи і заміщаючи його в площини символічної комунікації.

Контрольні завдання і запитання

1. Яке предметне поле філософії релігії?
2. Що таке релігійна філософія?
3. В чому полягає специфіка феноменологічних досліджень релігії?
4. Окресліть предметне поле соціології релігії.
5. В чому полягає особливість психології релігії?
6. Перерахуйте відмінності історії й історіософії релігії?

Тематика рефератів

1. Місце філософії релігії в структурі релігієзнавства.
2. Співвідношення філософії релігії, релігійної філософії і теології.
3. Методологічні принципи феноменології релігії.
4. Специфіка соціологічного осмислення релігії.
5. Предметне поле психології релігії.
6. Історіософія релігії як релігієзнавча дисципліна.
7. Лінгвістичне релігієзнавство: специфіка і тенденції розвитку.

Рекомендована література

1. Гараджа В. Социология религии. – М., 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – М., 1977.
3. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К., 1996.
4. Кимелев Ю.Н. Философия религии. – М., 1998.
5. Классики мирового религиоведения. – М., 1996.
6. Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986.
7. Религия и общество. – М., 1996.
8. Самыгин С. и др. Религиеведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996.
9. Торчинов Е. Религии мира. – СПб, 1998.
10. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.
11. Яблоков И. Социология религии. – М., 1979.
12. Phillips S. Philosophy of Religion. – 1996.
13. Hargrove B. The sociology of Religion. – 1989.